



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-JUNIO 2017 • AÑO 22 • NÚM. 46

Filosofía medieval


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, CDMX. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez y Karemm Danel Villegas

PORTADA E INTERIORES: Martha Olvera Castro



Año 20, núm. 46, enero - junio 2017

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: Camilo de la Vega Membrillo

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, CDMX. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en abril 2018.

Índice

I. FILOSOFÍA MEDIEVAL

Diferencia ontológica, participación y angustia en san Agustín. Trazos para un diálogo con Martin Heidegger
Ricardo Marcelino Rivas García 9

Nexo entre realidad, pensamiento y lenguaje. Comentario al *Perí hermeneías,* de Tomás de Aquino
Julio César Carvajal Montaño 33

La objeción de conciencia en el pensamiento escolástico
Arturo Mota Rodríguez 55

Erasmo de Rotterdam y los fundamentos de la *Communitas Perfecta*
María Cristina Ríos Espinosa 67

II. *DOSSIER*
El acto formal de intelección en la filosofía de Aristóteles
Fernando E. Ortiz Santana 81

Hegel, entre lo público y lo privado
Rocío del Alva Priego Cuétara 107

Tiempos sombríos: las metáforas de luz y oscuridad en la obra de Hannah Arendt
Vanessa Sievers de Almeida 117

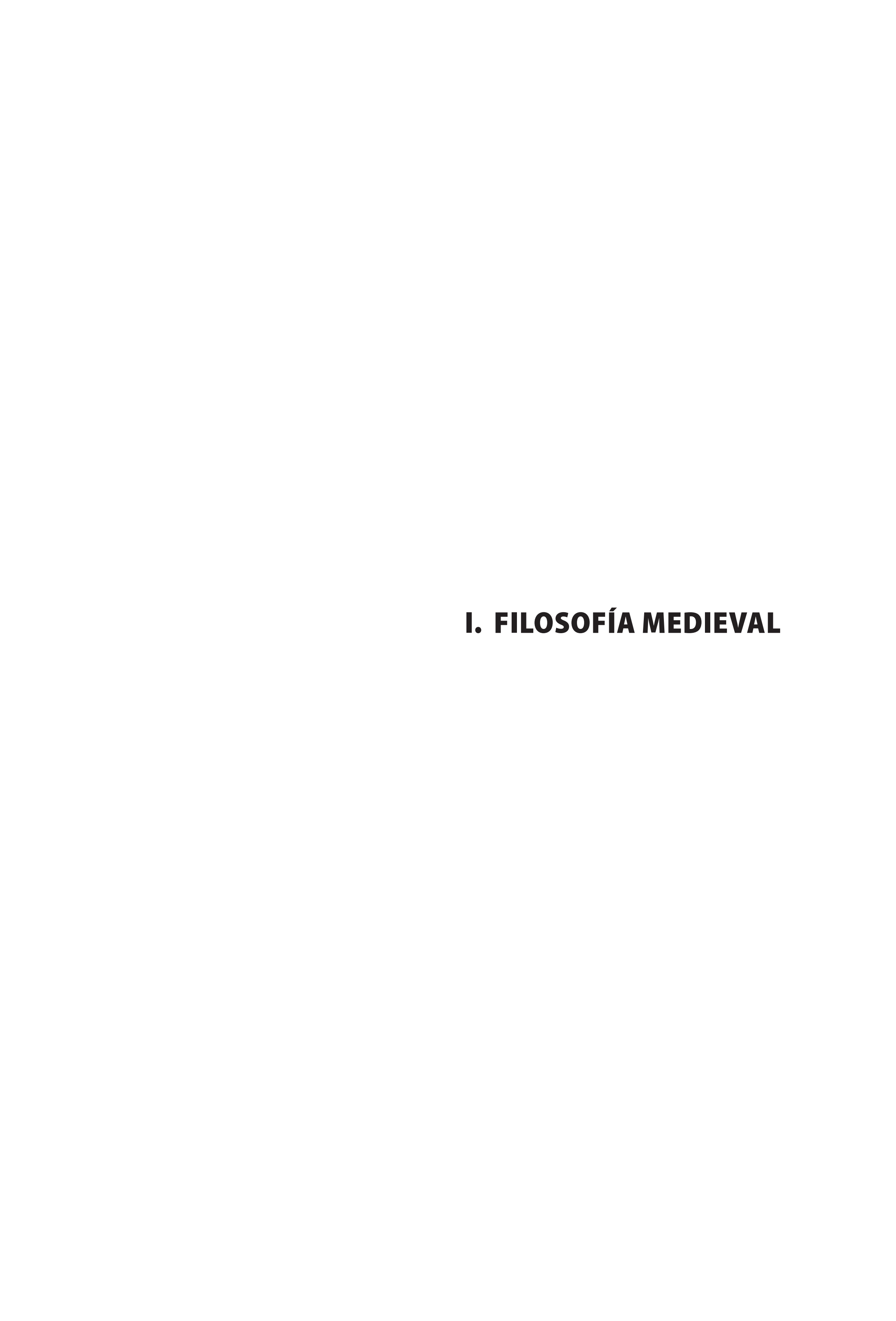
III. ARTE Y RELIGIÓN

La diacronía suspendida en el *Cantar de los Cantares*
Beatriz Gutiérrez Müller 131

Emma Zunz o la coartada perfecta
Yosahandi Navarrete Quan 153

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Sobre el estudio de la religiosidad popular
Desire Afana 173



I. FILOSOFÍA MEDIEVAL

DIFERENCIA ONTOLÓGICA, PARTICIPACIÓN Y ANGUSTIA EN SAN AGUSTÍN. TRAZOS PARA UN DIÁLOGO CON MARTIN HEIDEGGER

Ricardo Marcelino Rivas García*

Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea.[1]

Johannes Salisburgensis, *Metalogicon*

RESUMEN En este escrito, analizaremos algunas categorías de raigambre filosófica que se encuentran en el pensamiento teológico y pastoral de san Agustín, para dilucidar su relación con algunos de los conceptos centrales de la visión de la experiencia fáctica de la existencia que caracteriza a la filosofía de Martin Heidegger. No pretende ser un análisis comparativo ni busca forzar los conceptos para que éstos empaten, sino sólo mostrar las coincidencias (y ciertas diferencias) entre ambos espíritus tan influyentes, en sus respectivos momentos, en la filosofía occidental.

ABSTRACT In this paper we propose to analyze some categories of philosophical roots that are found in the theological and pastoral thought of St. Augustine, to elucidate their relationship with

* Universidad Intercontinental, México

[1] "Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no porque la agudeza de nuestra vista ni por la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos levantados por su gran altura." Juan de Salisbury, *Metalogicon*.

some of the central concepts of the vision of the “factual experience of existence” that characterizes the philosophy of Martin Heidegger. It does not pretend to be a comparative analysis nor does it seek to force the concepts so that they tie, but only show the coincidences (and certain differences) between both spirits so influential, in their respective moments, in Western philosophy.

Palabras clave
Metafísica agustiniana, tiempo-eternidad, ser-ente, inquietud existencial y angustia

Keywords
Augustinian metaphysics, time-eternity, being-entity, existential restlessness and anguish

La “diferencia ontológica” en la filosofía contemporánea

Martin Heidegger trató la cuestión de la diferencia ontológica (*Ontologisch Differenz*) en varios textos, especialmente en las lecciones que aparecieron publicadas como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920), donde se utilizó este concepto por primera vez. El análisis crítico de la *diferencia* cobró fuerza como tema filosófico, sobre todo en el tratado *De la esencia del fundamento*, redactado como homenaje a su maestro Edmund Husserl, en 1928, y publicado al año siguiente. Lo que la expresión “diferencia ontológica” refiere aparece como preludio desde el primer parágrafo de *Ser y Tiempo* (1927)*:* que el *ser* no es un *ente*, que el ser no es un predicado real. La diferencia se establece, entonces, como la diferencia entre ser y ente, entre lo ontológico (referido al ser) y lo óntico (referido a los entes):

> El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad. Y con razón —*si definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.* En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; *enti non additur aliqua natura*: no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitoriamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero ¿se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el “ser” no es algo así como un ente. De ahí que esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la “definición” de la lógica tradicional —lógica que tiene, ella misma, sus fundamentos en la ontología antigua— no sea aplicable al ser. La indefinibi-

lidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella.[2]

Precisamente el olvido de esta diferencia entre ser y ente constituye, según el pensador alemán, la propia historia de la metafísica occidental, a la que caracteriza, por ello, como historia del olvido del ser. El filósofo de Messkirch se encargó de denunciar la histórica identificación entre ser y ente y, debido a esta errónea equivalencia, la historia de la metafísica occidental ha sido la historia del olvido o del ocultamiento del ser, precisamente al confundirlo con algún tipo de ente. La *diferencia ontológica,* en su sentido más profundo, exige realizar un doble salto: el salto óntico, que se contrapone a la caracterización racionalista del hombre para definirlo en términos de pura *comprensión de ser*, y el salto ontológico, que nos lleva fuera de la noción tradicional de *ser* como un ente que sirve de fundamento para otro ente. Desde ambas perspectivas, la prioridad central continúa siendo la misma y consiste en salvaguardar la mutua pertenencia entre hombre y ser. En esto consiste, precisamente, el cometido que atraviesa *Ser y tiempo,* en acceder al ser desde su diferencia con el ente, mediante la previa comprensión ontológica instalada en el hombre.[3]

Ahora bien, la noción de ser en Heidegger se opondrá antitéticamente a la concepción que está presente en la metafísica agustiniana, puesto que el pensador alemán denunciará a la tradición metafísica que identificó históricamente al ser con Dios —la *ontoteología* que se encuentra presente en la tradición cristiana desde la edad patrística hasta la escolástica medieval—, debido a que, según el autor, también tiene parte de responsabilidad en la historia de ese olvido del ser. Sin embargo, para los fines del presente escrito, consideramos relevante que, a manera de preámbulo conceptual, por un lado, esta categoría heideggeriana permite enfatizar que tal *differenz* muestra el abismo ontológico entre ser y ente, así como la dependencia ontológica de este respecto a aquél, en cuanto que el ser es el principio de inteligibilidad (de comprensión), de existencia y de sentido de todo ente. Por otro lado, hace patente la pertenencia entre el hombre y el ser; puesto que el ser humano es un peculiar tipo de ente capaz de preguntarse por el

[2] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (ed. Eduardo Rivera), §1, 2, Madrid, Trotta, 2003. (*Siguiendo la estructura aristotélica, la definición se construye con el género próximo y la última diferencia específica. Pero la noción de ser es el género supremo, lo cual no puede descomponerse porque no le precede género y diferencia).

[3] *Cfr.* Luisa Paz Rodríguez Suárez, "Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger", *Stvdivm. Revista de Humanidades*, 2005, 11, pp. 217-226; *Cfr.* Vanessa Donado, "El lugar de la diferencia en el planteamiento heideggeriano", *Reflexiones Marginales*, 2014, 4, 20.

sentido del ser y en cuya pregunta está comprometido hasta la médula el sentido mismo de su propia existencia.

Como el título indica, este trabajo no versa sobre la concepción del ser en el pensador alemán —razón por la cual no nos extenderemos en ello—; sin embargo, la referencia a aquella categoría heideggeriana nos permitirá identificar elementos paralelos en una célebre teoría teológico-metafísica de cuño platónico-agustiniano, a saber, la teoría de la participación. Dicha teoría muestra la separación y la dependencia ontológica de la criatura respecto de Dios, quien es concebido como el *ser* por antonomasia en esta tradición, y, al mismo tiempo, la suerte de familiaridad que el hombre, un ente con un particular modo de ser, tiene en cuanto a Dios, el ser "en el cual nos movemos, existimos y somos" (*Hech.,* 17, 27-28).[4] Para cerrar este preámbulo sobre la diferencia ontológica y su tematización en Heidegger, sólo basta decir que, para este filósofo alemán, los entes son en virtud del ser, son cognoscibles, son predicables, gracias a su participación respecto del ser, pues, aunque el ser será indefinible e inasible para cualquier tipo de tematización, se encuentra presente en todos nuestros juicios y es el marco u horizonte de sentido de todo ente. Así lo podemos inferir de una larga cita en la que el profesor de Friburgo se pregunta:

> ¿Qué pasa con el ser? ¿Se lo puede ver? Vemos el ente: vemos esta tiza. Pero ¿vemos el ser como los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, gustamos o tocamos el ser? Oímos la motocicleta, su furia a través de la calle. Oímos a las gallinas silvestres, que planean por encima del oquedal. Sin embargo, en sentido propio, sólo oímos el estrépito del traqueteo de los motores; el ruido de las gallinas salvajes [...] Tocamos terciopelo o seda: sin más los vemos como cosas que son de tal o cual manera. Una es tan entitativa como la otra. ¿En qué reside y en qué consiste el ser? [...]
> Una pesada tormenta, que se cierne en la montaña, "es", o lo que significa lo mismo, "era", en la noche. ¿En qué consiste su ser?
> Una lejana cadena de montañas, bajo un gran cielo... Tal cosa "es". ¿En qué consiste el ser? ¿Cuándo y a quién se le manifiesta? ¿Al viajero, que goza del paisaje, o al labrador, que a partir de éste y en éste crea su trabajo diario, o al meteorólogo, que debe dar el boletín con el pronóstico del tiempo? ¿Quién de ellos capta el ser? Todos y ninguno. ¿O quizá lo que los citados hombres captan de la cadena de montañas bajo el vasto cielo sólo sean determinados aspectos del mismo, y no la cadena de montañas en sí misma y tal como "es"; es decir, no capten aquello en lo cual consiste su ser, propiamente dicho? ¿Quién de ellos lo captaría? ¿O es contradictorio, contra el sentido del ser,

[4] *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit.*, § 5.

> preguntar en general por lo que es en sí, por detrás de aquellos aspectos? ¿Acaso el ser no se apoya en éstos?
> El portal de una antigua iglesia románica es ente. ¿Cómo y a quién se le revela el ser? ¿Al conocedor del arte, que en una excursión la examina y fotografía, o al abad, que en las fiestas sale en procesión con los monjes a través del portal, o a los niños, que en los días de verano juegan bajo su sombra? ¿Qué pasa con el ser de este ente?
> Un Estado es. ¿En qué consiste su ser? [...] Pero ¿dónde se encubre el ser? Dicho en general, ¿se encubre en alguna parte?
> Aquella pintura de van Gogh: un par de recios suecos y fuera de eso, nada. La imagen no representa, en verdad, nada. Sin embargo, uno está en seguida solo con lo que allí es, como si uno mismo, en la avanzada tarde otoñal, llegara cansado a la casa, desde el campo, con el pico en la mano, para instalarse junto a la llama de las últimas patatas que están en el fuego. ¿Qué es aquí lo que es? ¿La tela? ¿Los trazos del pincel? ¿Las manchas de color?
> ¿Qué es, en todo lo que acabamos de mencionar, el ser del ente? [...]
> Sin embargo, todo lo que hemos citado es; no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre ocurre como si asiésemos en el vacío. El ser por el que aquí preguntamos casi es tanto como la nada, mientras que querríamos resistirnos y precavernos contra la gravosa exigencia de tener que decir que todo lo que es no es.
> Pero el ser sigue siendo inhallable, casi tanto como la nada, o, en último término, exactamente como ella. Luego, la palabra "es" es, en fin, vacía. No pensamos con ella en nada que fuera efectivo, captable, real. Su significación es la de un vapor irreal.5

En el mismo parágrafo de *Ser y Tiempo,* Heidegger señalaba el carácter de "misterio" que tiene el ser por la abismal distancia respecto del ente, no obstante la familiaridad de éste respecto a aquél. El filósofo alemán nos recuerda que el ser es un concepto evidente por sí mismo y, por ello, indefinible e incomprensible: "En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del *ser*, y esta expresión resulta comprensible 'sin más'. Cualquiera comprende: *el cielo es azul*; *soy feliz*, y otras cosas semejantes". Sin embargo, esta comprensibilidad pone en evidencia la incomprensibilidad del ser. Ésta, a su vez, manifiesta que en toda relación con los entes, subyace *a priori* un enigma: "El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del *ser*'".[6]

[5] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1972, pp. 71-72.

[6] M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 1, n. 3.

La teoría de la participación como esbozo de una diferencia ontológica en san Agustín

Comencemos el apartado afirmando que la metafísica de san Agustín se ancla en la concepción platónica de la participación. Ésta, a su vez, se asienta en el magno edificio de la teoría de las ideas. Un punto de inflexión en la teoría de las ideas lo encontramos al final del libro VI de la *República*, donde Platón expone el fundamento de todas las ideas, a saber: la *idea suprema del bien*. Sólo para ubicar la tesis agustiniana y vincularla con el encabezado de este apartado, nos permitimos contextualizar un poco sobre ello en el pensamiento del filósofo ateniense. Nos dice Platón que, a las cosas cognoscibles, les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también su existir (*tò eînai*) y su esencia (*ousía*), y afirma a continuación, de manera categórica: "aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia". Líneas atrás, Sócrates (el Sócrates platónico) argumenta que lo que aporta carácter de verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocerlas es la *Idea del Bien*: "y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la *Idea del Bien* por algo distinto y más bello por ellas (la ciencia y la verdad)".[7] En el libro VII, después de la exposición de la célebre alegoría de la Caverna, explica: "lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la *Idea del Bien*. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz…, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia".[8] De tal presupuesto platónico deriva la teoría de la participación, la cual fue una de las teorías agustinianas que serán más seguidas y aplicadas en la teología cristiana posterior, llegando a estar supuesta, incluso, en la cuarta y quinta vías para la demostración de la existencia de Dios de Tomás de Aquino.[9]

Pese a que ha sido un lugar común calificar el pensamiento agustiniano como un platonismo cristianizado —cuestión que no es de nuestro interés discutir en este escrito—, es fundamental notar que el supuesto bíblico creacionista impide cualquier identificación simplista. En la base de la metafísica agustiniana y de la teoría de la participación en la versión agustiniana se encuentra la noción de creación.[10] Se puede afirmar, como

[7] *República,* IV, 508e-509c.

[8] *República,* 517a-d; 519b-520a.

[9] *Suma Teológica*, I, q. 2 a. 3 *ad*.

[10] El creacionismo bíblico sostiene que Dios produjo de la nada —ni de materia previa

principio metafísico, que todo cuanto existe es, ya sea por sí mismo o por otro. Si es por otro, entonces es criatura; es decir, su ser le viene de otro, le es comunicado de fuera por otro. Si es por sí mismo, significa que tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, que su ser le viene por esencia y no por participación. De este modo, el ser que es por esencia no puede no ser, es un ser eterno, increado, necesario. Y todo lo que no es este ser, es contingente, creado y temporal. No obstante, si este tipo de ser tiene ser o existencia a pesar de las características enunciadas, lo debe tener no por sí, no por esencia, sino por participación. Cuando san Agustín habla del bien, lo hace con el objeto de mostrar la dependencia ontológica de cualquier bien, respecto del Bien por sí. Esto mismo puede decirse en cuanto al ser.

En su comentario al *Salmo* 134, al analizar el versículo 3, esboza su versión de la teoría de la participación, tomando como base la explicación sobre el modo en que el salmista dice que "Dios es bueno": "Alabad al Señor porque es bueno",[11] ¿cómo debemos entender que Dios es bueno? Medita así el obispo de Hipona:

> Es bueno no como son buenas todas las cosas que hizo, pues *Dios hizo todas las cosas sobremanera buenas* (*Gn.,* 1, 31). No sólo buenas, sino muy buenas. Hizo el cielo y la tierra, y todas las cosas buenas que en ellos se contienen, y las hizo sobremanera buenas. Si hizo buenas todas las cosas, ¿cuál será el que las hizo? Pues, habiéndolas hecho buenas, es mucho mejor el que las hizo que las mismas cosas que hizo. Por tanto, no encontrarás cosa mejor que puedas decir de él sino *bueno es el Señor,* si comprendes perfectamente el bien por el cual son buenas todas las demás cosas. Todas las cosas buenas las hizo él; pero él es un bien a quien nadie hizo. Él es bueno por su propio bien, no por participación de otro bien. Él es el bien por su mismo bien, sin adherirse a otro bien.[12]

Dios es, de tal manera bueno, que sólo él merece el nombre de *bueno*; es bueno con toda propiedad. Es decir, Dios es bueno, no por participación

---

ni de forma alguna— todo cuanto existe. Así comienza el libro del *Génesis*: "En el principio (*bereshit*) creó (*bara'*) Dios el cielo y la tierra" (1, 1). Con la creación comenzó la materia, el espacio, el movimiento y el tiempo. De hecho, la creación sería el primer movimiento y por tanto el inicio del tiempo. *Cfr.* P. Auvray, "Creación", X. León-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 2001.

[11] ¡Aleluya! Alabad el nombre del Señor, alabadlo, siervos del Señor, [2] / que estáis en la casa del Señor, / en los atrios de la casa de nuestro Dios. [3] / *Alabad al Señor porque es bueno*, tañed para su nombre, que es amable. [4] / Porque él se escogió a Jacob, a Israel en posesión suya. [5] / Yo sé que el Señor es grande, nuestro dueño más que todos los dioses. [6] / El Señor todo lo que quiere, lo hace: en el cielo y en la tierra, en los mares y en los océanos. *Salmo* 134, 1-6.

[12] *Comentarios a los Salmos*, 134, 3.

ajena sino por su propia bondad. Ahora bien, decimos que las cosas son buenas. Para predicar la bondad de las cosas aplicamos el adjetivo a cada sustantivo. En cambio, el bien o la bondad en Dios no son adjetivos, sino un sustantivo, sustantivamos la cualidad para identificarla con su ser.

> Digo que todas estas cosas son buenas; pero, sin embargo, las nombro con sus nombres, diciendo: cielo bueno, ángel bueno, hombre bueno; no obstante, cuando hablo de Dios, considero mejor no decir más que el Bien. El mismo Señor Jesucristo dijo: "hombre bueno; y asimismo dijo: Uno solo es bueno, Dios". ¿Por ventura no nos estimuló a indagar y distinguir qué sea el bien bueno por otro bien y el bien bueno por sí? Luego ¡Cuán bueno es Aquel por el cual todas las cosas son buenas! No encontrarás en absoluto ningún bien que no sea bien si no es por él. Así como es propio del bien hacer cosas buenas, así también le es propio ser el Bien [...] Así, pues, él es; hasta el punto de que, en comparación de él, todas las cosas que han sido hechas no son. No comparándolas a él son, porque son por él; comparándolas a él, no son porque es cierto que es el Ser inmutable, el que únicamente es. Es, pues, el Ser, como el bien de bienes es el Bien.[13]

Este pasaje del comentario al *Salmo* 134, muestra que, para san Agustín, Dios no es bueno como un atributo, sino que es bueno en cuanto que él es la fuente de toda bondad. Más propiamente, Dios es el Bien por y en sí mismo. Y todas las demás cosas se dirán "buenas" en cuanto participan de la bondad del Bien por sí mismo (*seipsum*). Ahora, el bien en Dios es equivalente al ser en Dios, como lo señala al final del fragmento citado. Sólo Dios es bueno del mismo modo que sólo Dios *es*, siguiendo a su vez la cita de *Éxodo* 3, 14: *ego sum qui sum*. El nombre de Dios es el Ser. De lo cual se sigue esta primera conclusión: las cosas son y no son; no son porque cambian, son porque participan del Ser *seipsum*. Del mismo modo, las cosas son buenas no por sí mismas, sino en cuanto participan del Bien en sí.[14]

Lo anterior nos permite, además, referirnos a uno de los atributos esenciales que se predican de Dios, que es la simplicidad. Cuando decimos que las cosas o las personas son buenas, —por ejemplo, "ésta es una buena persona"—, decimos dos cosas: "algo por lo cual es persona, y algo por lo cual es buena". En otras palabras, agregamos al sujeto un atributo o una cualidad, de tal modo que no se identifican ambos términos. Sin embargo, en el caso del Bien, el sujeto y su bondad son lo mismo:

[13] *Comentarios a los Salmos*, 134, 4.

[14] *Cfr. Sobre la Trinidad*, VIII, 3, 4.

> Bueno es esto y aquello; prescinde de los determinativos *esto* y *aquello* y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del Bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra. Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama el Bien mismo [...] Y ¿qué bien es éste, sino Dios? No es buena el alma, ni el ángel, ni el cielo; sólo el Bien es bueno [...] Por tanto, no existirían bienes caducos de no existir un Bien inconmutable. Cuando oyes ponderar éste o aquel bien, aunque en otras circunstancias pudiera no ser bueno, si puedes contemplar, al margen del bien participado, el Bien de donde trae el bien su bondad, y además puedes contemplar el Bien cuando oyes hablar de este o el otro bien: si puedes, digo, prescindiendo de estos bienes participados, sondear el Bien en sí mismo, entonces verás a Dios.[15]

Por tanto, Dios no participa del bien, sino que es el Bien; de la misma manera en que no participa del ser sino que Es el Ser, al ser inmutable.[16] Aquí es donde podemos ubicar esta prefiguración de la diferencia ontológica de la que hablamos al principio. La idea de participación nos remite a la diferencia entre lo participante y lo participado, el Bien, respecto de los bienes, así como el Ser respecto de los entes, de las cosas o criaturas.

> He aquí que existen el cielo y la Tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes; en lo contrario consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que

[15] *Sobre la Trinidad*, VIII, 3, 4-5. *Cfr. Sobre la Trinidad,* V, 10, 11.

[16] "Toda alma, por ser cosa mudable y, aunque criatura grandiosa, criatura empero; aunque mejor que el cuerpo, hecha empero; toda alma, pues, por ser mudable —esto es, a veces cree, a veces no cree, a veces quiere, a veces no quiere, a veces es adúltera, a veces casta, a veces buena, a veces mala— es mudable; Dios, en cambio, es esto que él es; por eso, como propio ha conservado para sí el nombre *Yo soy el que soy* [*Ex.* 3, 14]. Esto es el Hijo, pues dice: Si no creyereis que yo soy; con esto tiene también que ver: Tú ¿quién eres?: El Principio [*Jn.* 8, 24-25]. Por tanto, Dios es inconmutable; el alma, mudable. Cuando de Dios toma el alma aquello en virtud de lo cual es buena, participando es hecha buena, como participando ve tu ojo, ya que no ve, sustraída la luz hecho partícipe de la cual ve. Porque, pues, el alma es hecha buena participando, si, mudada, comenzare a ser mala, permanece la bondad cuya partícipe era buena. En efecto, fue hecha partícipe de cierta bondad cuando era buena; mudada ella a peor, la bondad permanece íntegra. Si el alma se retira y deviene mala, la bondad no merma; si regresa y deviene buena, la bondad no crece. Tu ojo se ha hecho partícipe de esta luz y ves" (*Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 39, 8).

> existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas, nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia.[17]

Ambos conceptos —participación y diferencia ontológica— pueden aplicarse a otros tópicos que muestran la relación y distinción entre el Ser y los entes en el pensamiento del obispo de Hipona, como veremos a continuación.

Diferencia ontológica a partir de la oposición entre la inmutabilidad de Dios y el movimiento de los entes

La identificación entre Dios y el Ser no es gratuita ni improvisada en la tradición católica. Para el pensamiento judeocristiano está presente como principio de autoridad en la *Escritura*, concretamente en ese citado pasaje del *Éxodo* (3, 13-14).[18] Allí encontramos esa intuición metafísica, según la cual Dios *es*. No es esto o aquello: es, sin definición, sin límites. No era o será: es, sin tiempo, entendido éste en sentido clásico, como sucesividad, como medida del movimiento según el antes y después. En Dios no hay sucesividad, porque no hay movimiento alguno. Si Dios es inmutable, Dios *es*. Lo que en la tradición escolástica se denominó como la *aseidad*;[19] es decir, la identificación entre la esencia y la existencia en Dios, se funda en este pasaje bíblico. Esto significa que el modo de ser de Dios es *ser*, tal y como lo argumenta san Agustín: "Dios

[17] *Confesiones*, XI, 4, 6.

[18] J. Pegueroles sostiene que un tema recurrente en la meditación de san Agustín en toda su obra fue el texto del *Éxodo*: "Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que *es* me manda a vosotros." (*Ex*., 3, 13 y 14). Esto se puede comprobar en varias de sus obras homiléticas. En dicho pasaje ha visto revelado de algún modo el ser mismo de Dios. Ciertamente al escritor sagrado no le interesó exponer una metafísica del Ser, pero lo que nos interesa aquí es dilucidar en el pensamiento agustiniano el concepto metafísico que se forma de Dios, bajo el influjo ocasional de este texto. *Cfr.* Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, Labor, 1972, p. 66.

[19] Este concepto proviene de la expresión latina *ens a se*, que se predica de Dios y que significa que existe en sí mismo, por medio de sí mismo y para sí mismo. Dios es necesariamente autoexistente, a diferencia de todo aquello que no es Dios, que es creado y su existencia depende de otro. *Cfr. Salmo*, 100, 3: "Sepan que el Señor es Dios, él nos hizo y nosotros somos suyos, su pueblo y ovejas de su rebaño".

no dice: Yo soy Dios, o Yo soy el hacedor del mundo, o Yo soy el creador de todas las cosas, o Yo soy el que multiplica el pueblo que vas a libertar. Sino simplemente: Yo soy el que soy. Y cuando dice: Dirás a los hijos de Israel: Él que es..., no añadió: el que es vuestro Dios, el que es el Dios de vuestros padres, sino solamente dijo: Él que es, me envía a vosotros".[20]

También en la visión de este *réthor* africano, Dios es el *ipsum esse subsistens*. Éste es su nombre propio, que sólo le conviene a Él. Dios no es otra cosa que el ser mismo (*idipsum esse*). Dios *es* verdaderamente. Es de quien proceden, por la que son producidas y en quien existen todas las cosas (*Rom.,* 11, 36).[21] San Agustín fuerza el lenguaje y, en dos ocasiones al menos, emplea esta expresión: "Dios es '*es*'" [*ser*]. Dios existe no de cualquier modo, sino *por* esencia, como se puede observar en el libro de *Éxodo* (3, 14).[22]

Ahora bien, en sentido estricto sólo *es*, plenamente, absolutamente, lo que no cambia, como nos dice: "Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que *ni son en absoluto ni absolutamente no son*. *Son* ciertamente, porque proceden de ti; pero *no son*, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable".[23] Cambiar es dejar de ser para llegar a ser; es no ser respecto a lo que se dirige el cambio y es dejar de ser respecto al estado anterior. Cambiar es morir un poco. Lo que cambia no es todavía, se está haciendo, y llegando a ser deja de serlo para ser otra cosa. Entonces, la interpretación agustiniana se centra en la igualdad entre ser, inmutabilidad y eternidad, puesto que sólo lo que es es permanente; lo permanente no cambia, no está sujeto al movimiento. Y lo que es inmutable y es no puede ser sino eterno; ser (existir) sin comienzo ni término; el existir, no como predicado o actividad sino como sustantivo o esencia. Comentando en sus *Sermones,* el pasaje del *Éxodo*, confirma esta igualdad:

> Ser [*esse*] es el término que indica la inmutabilidad. Todo aquello que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser auténtico no lo tiene sino Aquel que no cambia. El ser lo posee

---

[20] *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 38, 8 y 9. En su *Comentario* al Salmo 101, el mismo que precisamente cita en ese *Tratado*, expone lo siguiente: "Supongamos que eres tú el que dices: yo soy. ¿Quién eres? Gayo o Lucio o Marco. ¿Qué otra cosa dirías sino tu nombre? Esto es lo que se esperaba de Dios. Esto es lo que se le preguntaba: ¿cómo te llamas?, ¿qué he de responder cuando me pregunten quién me envía? Yo soy. Pero ¿quién? El que soy. ¿Éste es tu nombre?, ¿así te llamas, sin más? ¿Podría ser tu nombre el mismo ser, si no se comprobara que todo lo demás, comparado contigo, no es verdaderamente?" *Comentario a los Salmos,* 101, II, 10.

[21] *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*, I, 14, 24.

[22] En el texto latino, el fragmento citado es el siguiente: *ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est est*. *Confesiones*, XIII, 31, 46.

[23] *Id vere est quod incommutabiliter manet*. *Confesiones,* VII, 11, 17. El resaltado es mío.

> aquel a quien se dice: *cambias las cosas y quedan cambiadas, pero tú eres siempre el mismo* (*Salmo*, 101, 27, 28). ¿Qué significa: *Yo soy el que soy*, sino soy eterno? ¿Qué significa: *Yo soy el que soy*, sino que no puedo cambiar? No soy criatura alguna; no soy ni el cielo, ni la tierra, ni un ángel, ni una virtud, ni los tronos, ni las dominaciones, ni las potestades (*Efesios*, 1, 21; *Colosenses,* 1, 16). Por tanto, no obstante ser éste el nombre que designa la eternidad, es más que se haya dignado tomar otro nombre con que designar su misericordia: Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (*Ex*, 3, 15). El primer nombre le designa en sí mismo, el segundo en su relación a nosotros.[24]

Redondeando dicha tesis capital que encontramos en las meditaciones metafísicas, el educador de occidente se refiere a Dios como el Supremo Ser, lo que es, en grado sumo, el primer ser, que siempre permanece idéntico, siempre el mismo (*semper idem*) absoluto idéntico a sí mismo; que es inconmutable e incorruptible porque no está sujeto al tiempo; que no puede ser ahora de otro modo, sino como era antes. Este ser es el que "verdaderísimamente es". Porque "la palabra *ser* significa una esencia subsistente en sí misma e inconmutable, que no puede ser más que Dios".[25] Este ser es Dios, el cual no tiene contrario; porque sólo se opone al ser el no ser. Dios es sólo ser, sin mezcla de "lo otro", de no ser. Y Dios no cambia, es siempre el mismo, idéntico a sí mismo, como sostiene en sus *Confesiones*: "quedé cierto de que existías; y de que eras infinito […] y de que eras verdaderamente, Tú que siempre eres el mismo, sin cambiar en otro ni sufrir alteración alguna".[26] Por tanto, sólo es, plenamente, absolutamente, lo eterno. Mientras que lo temporal todavía no es, está llegando a ser y está dejando de ser.

---

[24] *Sermones sobre el Antiguo Testamento*, 7, 7. "Dice, pues: *Yo soy el que soy; el que es me envió.* Al preguntar por el nombre de Dios, se le contestó eso: *Yo soy el que soy. Dirás a los hijos de Israel. El que es me envió a vosotros.* ¿Qué significa eso? ¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: *me llamo Es*. ¿Y qué significa 'Me llamo *Es*'? Que permanezco eternamente, porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es permanece. Lo que se cambia fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego, bajo la expresión 'Yo soy el que soy' se dignó comunicársenos la inmutabilidad de Dios". *Sermones sobre el Antiguo Testamento*, 6, 3 y 4.

[25] *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*, II, 1, 1.

[26] *Confesiones,* VII, 20, 26. "¿Qué significa *idipsum* [lo mismo]? ¿Cómo lo diré sino diciendo *idipsum*? [...] Intentemos, sin embargo, con otras palabras y sinónimos llevar nuestro débil entendimiento al conocimiento de este *idipsum*. ¿Qué es *idipsum*? Lo que siempre es igual, lo que no es ahora una cosa y después otra. ¿Qué es lo mismo, sino lo que es? ¿Qué es lo que es? Lo eterno. Porque lo que continuamente está cambiando de modo de ser, no es, pues no permanece. No es que absolutamente no sea [nada], sino que no es en grado sumo. Y ¿quién es el Ser, sino Aquel que cuando envió a Moisés le dijo: *Yo soy el que soy*?" *Comentario a los Salmos*, 121, 5.

Diferencia ontológica entre lo *necesario* y lo *contingente* y la experiencia humana de la finitud

San Agustín ha analizado a profundidad el problema de la inestabilidad y precariedad de todo lo temporal a partir de su confrontación con la eternidad: "La eternidad es la misma sustancia de Dios, que nada tiene mudable. En ella nada hay pasado, que ya no sea, nada hay futuro, que todavía no sea. Allí no hay sino es. No hay allí fue o será, porque lo que fue ya no es y lo que será todavía no es. Y en la eternidad [de Dios] todo es, pura y simplemente".[27] Pero ¿qué pasa con los entes mudables?, ¿qué es todo lo que no es Dios? Si aplicamos el nombre de ser a lo que no es Dios se nos presenta una dificultad. No podemos dejar de llamar ser a lo que no es Dios, porque esto sería reducirlo a la pura nada y ni tan siquiera hablar de ello podríamos. Lo que no es Dios, de cualquier forma, es algo, tiene un modo de ser, lo que lo opone al no ser. Pero tampoco podemos llamar ser a lo que no es Dios, pues, entonces, todo se confundiría con Él. Por tanto, todo lo que no es Dios merece más o menos el nombre de ser, pero sin merecerlo del todo. Dice san Agustín, en el libro vii de sus *Confesiones* —formulando en pocas líneas toda su metafísica del ser creado o lo que podríamos llamar *ontología de la finitud*—: "Miré las cosas inferiores a Ti y vi que ni son absolutamente, ni absolutamente no son. Son, ciertamente, porque proceden de Ti; pero [a la vez] no son, porque no son lo que eres Tú. Y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable".[28] Las cosas son, son algo, no son nada. Pero *no son* en sentido estricto, no son verdaderamente, pues no son el Ser. El siguiente texto amplía con claridad su pensamiento a este respecto:

> Las cosas que [Dios] hizo no podemos decir que no son; pero tampoco es injuriarle decir que las cosas que hizo no son. Por un lado, ¿qué hizo Dios, si lo que hizo no es? Por tanto, lo que Dios hizo [efectivamente] es... Pero [por otro lado] Dios se presenta como el único que es: Yo soy el que soy [...] No dijo: El Señor Dios omnipotente, misericordioso y justo [...] Dejando de lado todos los nombres con que se puede denominar, respondió que su nombre era el mismo ser [*ipsum esse se vocari respondit*] De tal modo Dios es, que comparadas con Él las cosas que hizo no son. Si no se las compara con Dios son, porque Él les da el ser [*ab illo sunt*] pero si las compara con Él, no son,

[27] *Comentario a los Salmos,* 101, ii, 10. "Dios es la Verdad por quien son hechas todas las cosas, tanto las que han sido como las que han de ser; ella empero no es hecha [*non fit*] siendo ahora como fue antes y como será siempre. O más bien, en ella no hay haber sido y haber de ser, sino solamente ser, porque es eterna, y lo que ha sido o será no es eterno". *Confesiones,* ix 10, 24.

[28] *Confesiones,* vii 11, 17.

porque ser de verdad es ser inmutablemente [*verum esse, incommutabile esse est*] y sólo Dios lo es.[29]

Los entes finitos son y no son; ¿por qué? Porque no tienen estabilidad, permanencia, sino que son mudables. En esta concepción, sostiene Étienne Gilson, el ente finito, incapaz de subsistir totalmente a la vez en la inmutabilidad de su esencia, experimenta el fenómeno de la muerte del ser, no sólo de la muerte final que lo reduce a la nada, sino de esa muerte fragmentaria, que es la condición misma de su perpetuo cambio.[30] En su *Comentario literal del Génesis,* encontramos la siguiente afirmación del hiponense:

> Luego, si aquella naturaleza eterna e inmutable, que es Dios, tiene en Sí el existir, como lo dice Moisés: *Yo soy el que soy*, también es evidente que tiene un modo de ser muy distinto del que tienen las cosas que han sido hechas, porque aquel ser de Él es el verdadero y el único, puesto que siempre permanece de la misma manera, y no solamente no se cambia, sino que no puede en absoluto cambiarse. Nada de las cosas que hizo existe como es Él, y, sin embargo, tiene desde el principio todas las cosas como es Él. Pues no las hubiera hecho si no las conociera antes de hacerlas, ni las hubiera conocido si no las viera, ni las viera si no las tuviera, ni tuviera las cosas que aún no habían sido hechas, a no ser que las tuviera del mismo modo que es Él, que no es hecho. Y aunque yo diga que esta sustancia es inefable y que no puede explicarse en modo alguno por un hombre a cualquiera otro hombre, si no es valiéndose de ciertas palabras que ocupan tiempo y espacio, siendo Él como es antes de todo tiempo y lugar, sin embargo, más cerca está de nosotros Él que nos hizo que muchas cosas que fueron hechas por El; porque en Él vivimos, en Él nos movemos y en Él somos.[31]

Derivado de la *diferencia ontológica*, encontramos en san Agustín una primera reflexión de lo que Heidegger llamará *Sein-zum-Tode* (“ser para la muerte”), aunque el filósofo alemán lo refiere a la constitución ontológica del *Dasein* (ser-ahí); es decir, al existente humano como uno de sus rasgos estructurales, mientras que para el obispo de Hipona, la precariedad ontológica es la impronta de todo ente finito, aunque el ser humano es quien tiene experiencia y conciencia de ello, tal como lo deja ver en sus *Confesiones*:

[29] *Comentario a los Salmos,* 134, 4.

[30] *Cfr.* Étienne Gilson, “Notus sur l’Être et le temps chez saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes,* vol. II, 1962, p. 209, citado por J. Pegueroles, *op. cit.*, p. 69.

[31] *Del Génesis a la letra*, 5, 16, 34.

> Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ellas, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti. Nacen éstas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a perfección, y ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen. Y aunque no todas las cosas envejecen, mas todas perecen. Luego cuando nacen y tienden a ser, cuanta más prisa se dan por ser, tanta más prisa se dan a no ser. Tal es su condición. Sólo esto les diste, porque son partes de cosas que no existen todas a un tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose unas a otras, componen todas el conjunto cuyas partes son.[32]

Aquí es donde el presupuesto creacionista tiene toda incidencia, ya que la raíz última de la inestabilidad de los entes finitos se debe a que han sido hechos de la nada. No son solamente ser; son a la vez ser y no ser; son ser con mezcla de lo otro del ser, es decir, de la nada. Así también lo expone en su obra *De la verdadera religión*:

> ¿Por qué desfallecen [los entes finitos]? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Por ser inferiores al que las creó. ¿Quién las creó? El Ser absolutamente perfecto. ¿Quién es Él? Dios, inmutable Trinidad, pues con infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva. ¿Para qué las hizo? Para que fuesen. Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser. ¿De qué las hizo? De la nada. Pues todo lo que es ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, y aun siendo minúsculo bien, siempre será bien y procederá de Dios. Así, todo bien o es Dios o procede de Él. Luego, aun la mínima forma viene de Dios [...] Hizo, pues, Dios todas las cosas de lo que carece de especie y forma, y eso es la nada. Pues lo que, en parangón con lo perfecto, se llama informe, si tiene alguna forma, aunque tenue e incipiente, no es todavía la nada, y por esta causa, en cuanto es, también procede de Dios.[33]

San Agustín dedica el libro XI de Confesiones al estudio del tiempo y de la creación. Es la meditación sobre el tiempo lo que le permite inferir algunos rasgos de la eternidad y problematizar algunas características derivadas de la contingencia de las criaturas, en especial del ser humano. Al reflexionar sobre el problema de la naturaleza del tiempo, lo primero que descubre es que éste y la eternidad son inconmensurables —otro concepto donde se hace presente la diferencia ontológica—. El tiempo pasa, es suce-

[32] *Confesiones,* IV 10, 15.
[33] *De la verdadera religión*, VIII, 35.

sión, mientras que la eternidad es, es permanencia. La eternidad es un todo presente, es "un solo día", un "hoy" único y total; mientras que el tiempo "fue o será", pero nunca es, no está nunca totalmente presente:

> Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; pero los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos exista ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad […] Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo cuando no existía el tiempo.[34]

Recordemos la definición aristotélica del tiempo como la medida del movimiento según el antes y el después, la cual no desconoce san Agustín.[35] Como hemos señalado en líneas anteriores, el análisis del tiempo lo lleva a confrontar la eternidad con la relatividad de éste; la primera es inmutable, mientras que el segundo supone necesariamente la mutabilidad. El tiempo no es movimiento, pero no podemos hablar de tiempo sin mutación.[36] Como señalamos anteriormente, el ser es, y en tanto es, es permanente, no cambia, es eterno. Sólo lo eterno merece el nombre de ser.[37] Lo contrario a lo eterno es lo temporal, por lo que el tiempo no es, pues está llegando a ser o ha dejado de ser: ni decimos verdaderamente que existe el tiempo, sino en cuanto tiende a no ser.[38] No hay tiempo sin cambio. El cambio es condición necesaria del tiempo, pero no suficiente, pues la condición última para el cambio es la composición o "mezcla" que hay en los entes mudables, y ésta puede ser tanto de esencia y existencia como de materia y forma.[39] La eternidad es la misma simplicidad del Ser que condensa en sí todos los seres y es un presente que abarca todos los tiempos. Así lo expone en sus *Confesiones*:

> ¿Quién podrá [...] captar por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la comparará con los tiempos, que nunca permanecen, para ver que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad al contrario no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y ver finalmente que todo pasado es

---

[34] *Confesiones*, XI, 13 y 16.
[35] *Confesiones*, XI, 27.
[36] *Confesiones*, XI, 24 y 31.
[37] *Cfr. Comentario a los Salmos*, 121, 5.
[38] *Confesiones*, XI, 14 y 17.
[39] *Confesiones*, XII, 8, 17.

empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido por un pasado, y que todo pasado y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?[40]

No es el objetivo analizar aquí la excelsa tematización que realizó el hiponense acerca del tiempo como experiencia interna y como realidad existencial (y no como entidad física), tema que también está presente en la "analítica existencial del Dasein" de Heidegger como rasgo estructural del ser humano (el ser como temporalidad, historicidad y finitud).[41] Sin embargo, de dicha tematización se deriva una consideración que ya hemos apuntado y que destacaremos a continuación.

Hemos señalado que los entes finitos son mezcla de ser y no ser; son, pero en sentido relativo, porque cambian y han sido producidos de la nada; no son, también en sentido relativo, porque han sido creados; tienen cierta realidad, cierto grado de ser (participado). Ésa es la razón de la contingencia o finitud esencial.[42] La tematización de la experiencia del tiempo fue, en san Agustín, intensamente dramática y angustiosa, y aparece de manera constante en sus escritos de carácter filosófico como en sus disertaciones pastorales, tal como lo muestra la última parte de su sermón en el que medita sobre el versículo 7 del Salmo 109 (110); allí encontramos lo siguiente:

¿Quién es este torrente? La corriente de la temporalidad humana. Así como un torrente se forma con las lluvias torrenciales y se hincha y resuena y corre y corriendo acaba su curso, así acontece con toda esa corriente de la mortalidad. Nacen los hombres, viven, mueren; y al morir unos nacen otros; y muertos éstos aparecen otros: se suceden, acceden y desaparecen, no permanecen. ¿Qué hay estable aquí? ¿Qué hay que no fluya y se hunda en el abismo? Cuando llueve se forma en seguida una corriente, llega al mar y desaparece; y no apareció hasta que empezó a llover. Lo mismo ocurre con el género humano: se forma en lo oculto y corre y por la muerte entra de nuevo en lo oculto: en el intervalo mete ruido y desaparece.[43]

[40] *Confesiones*, XI, 11, 13.

[41] *Cfr. Ser y Tiempo*, §§ 45-53; en sí todos los capítulos restantes de la segunda sección están referidos al fenómeno de la temporalidad.

[42] *De la verdadera religión,* 18, 35.

[43] *Comentario a los Salmos,* 109, 20. También, cuando medita sobre el salmo 38, afirma lo siguiente: "Posees el día de hoy? [...] ¿Posees esta hora presente?... Fíjate en esta palabra: es [*est*]. Es una sílaba, se pronuncia en un instante, pero tiene tres letras. Y a pesar de pronunciarse instantáneamente no dices la segunda letra sino después de acabada la primera; y la tercera no sonará sino después de pasar la segunda... ¡Y vas a poseer los días tú que no posees ni una sílaba! Los instantes fugaces se lo llevan todo, el torrente de las cosas corre sin cesar". *Comentario a los Salmos,* 38, 7.

La diferencia ontológica referida a la lejanía entre lo temporal y lo eterno tiene implicaciones existenciales para el ser humano. Éste se encuentra inmerso en un mundo efímero. Todo a su alrededor es cambiante y pasajero. El hombre parece ir a la deriva arrastrado por el torrente desatado de la temporalidad. El tiempo es esencialmente fluir, pasar; nunca se detiene, se nos escapa de las manos. Y para el hiponense, la muerte es su final inevitable; la muerte está presente desde el principio en el corazón del ser temporal, así lo podemos confirmar cuando, en la *Ciudad de Dios,* aborda el tema de la muerte o la corrupción del ente finito:

> Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte [cursus ad mortem], en la cual a nadie se le permite detenerse un poco o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás.[44]

El *cursus ad mortem* agustiniano preludia el *Sein-zum-Tode* heideggeriano.[45] Para san Agustín, debido a la inestabilidad en el ser, toda criatura está enferma de una enfermedad mortal, tal como lo expone con dramatismo en su obra biográfica. He aquí la tragedia de la existencia humana, experimentada y tematizada también por el obispo de Hipona: el hombre es un ser-para-la-muerte;[46] el existir del hombre, en

[44] *La Ciudad de Dios,* XIII, 10.

[45] *Cfr.* Greta Rivara, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud.* México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México/Ítaca, 2003.

[46] "Heidegger […] nos invita a ver que 'la muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un 'ser en el mundo'". *El ser y el tiempo,* § 49). Así, la "propiedad" viene al "ser ahí" por esta actitud ante la muerte, puesto que asumir la muerte significa siempre asumir *mi* muerte, esto es, mi vida finita. Para Heidegger, llegar a esta comprensión implica todavía más que la asunción propia de la existencia del "ser ahí" del caso. Implica asumir la finitud de la existencia misma, puesto que es ésta la que es finita y, como tal, determina y acentúa toda la existencia del particular y lo que en ella sucede. Porque la existencia es finita, es posible "precursar" la muerte. De manera que está implicada la comprensión profunda del fondo finito sobre el cual se abre la finitud del "ser ahí". Greta Rivara, "Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte", *En-claves del pensamiento,* IV, 8, 2010, p. 69.

tanto criatura, es un tender hacia su muerte. Veamos cómo lo expone en uno de sus estudios bíblicos:

> Ser verdaderamente es ser siempre del mismo modo [...] Todo lo que es mudable, por más excelente que sea, no es verdaderamente, porque no hay ser verdadero donde hay también no ser. Lo que cambia, después del cambio, no es lo que era; si no es lo que era, ha habido allí una muerte [*mors quaedam ibi facta est*], pereció allí algo que era y [ya] no es. El color negro murió en la cabeza canosa de un anciano y murió la belleza en su cuerpo cansado y encorvado..., muerta está la quietud en un cuerpo que camina y muerto el movimiento en un cuerpo parado... En todo lo que cambia y es lo que antes no era, hay algo vivo en lo que es y algo muerto en lo que fue".[47]

De lo óntico a lo ontológico: De la experiencia de la finitud al deseo de eternidad en san Agustín

El objetivo que Heidegger expone en su obra de 1927 es acceder al ser desde su diferencia con el ente, mediante la previa comprensión ontológica instalada en el hombre (*Dasein*). A final de cuentas, la diferencia ontológica, al tiempo que es radical entre ser y ente, también indica que el tránsito hacia el primero es posible por medio del segundo. Heidegger no deja de considerar al ser humano como un ente, pero para revelar precisamente que su modo de ser no es como el del resto de los entes y, por esto mismo, puede ser considerado como relación de ser, como el lugar privilegiado de acceso al ser: como el "Ahí del ser". El *Dasein* es siempre ente, pero es también siempre el ente ontológico; es decir, es siempre más que ente por esa relación que guarda con el ser. A lo largo de la primera sección de *Ser y Tiempo,* el *Dasein* se considerará el ente privilegiado, pues tiene primacía sobre el resto de los entes en dos sentidos: tiene primacía óntica, ya que la determinación propia del *Dasein* se debe a su existencia; el modo de ser del *Dasein* es la existencia. Tiene, a su vez, primacía ontológica, ya que al estar determinado por la existencia, puede el *Dasein* ser concebido como relación de ser.[48]

---

[47] *Tratado sobre el evangelio de San Juan* 38, 10.

[48] *Cfr*. Pilar Gilardi, "La pregunta por el sentido del ser", *Reflexiones Marginales*, año 3, núm. 17, octubre-noviembre 2013. *Cfr*. María del Águila Sola Díaz, "La relación Hombre-Ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican", *Themata. Revista de Filosofía*, núm. 32, 2004, pp. 173-184. Derrida, en un escrito donde comenta la crítica heideggeriana al humanismo metafísico, señalaba: "'el ser está más alejado que todo lo que es' y, sin embargo, más próximo del hombre que cada cosa que es, si 'el ser es lo que hay de más próximo', se debe entonces poder decir que el ser es lo más próximo del hombre y que el hombre es lo más próximo del ser. Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo.

Por su parte, san Agustín descubre en la mutabilidad de la condición existencial humana una exigencia de estabilidad, de tal manera que la angustiosa existencia puede ser sosegada en el Ser y en la eternidad. Y ésta es la clave de bóveda para el hiponense, a saber: la exigencia de eternidad sólo puede explicarse porque ésta, no obstante la finitud, no le es ajena al hombre, de tal modo que él participa de ella; la temporalidad del hombre tiene cierta familiaridad o relación con la eternidad —parafraseando a Heidegger— tiene una "precomprensión" de ella, razón por la cual tiende a ella (*esse ad Aeternitas*). Así como en Heidegger el *Dasein* es el lugar desde donde puede aproximarse a una interpretación del sentido del ser, en san Agustín es el hombre mismo (en su interioridad) el horizonte desde donde éste puede aproximarse a la eternidad y al Ser. Así lo expresa desde el principio en su obra autobiográfica:

> Pero ¿cómo invocaré yo a mi Dios, a mi Dios y mi Señor? Porque, ciertamente, al invocarle le estoy llamando para que venga a mí. ¿Y qué lugar hay en mí a donde venga mi Dios a mí? ¿Qué punto hay en mí a donde Dios se me haga presente, el Dios que ha creado el cielo y la tierra? (*Gn.,* 1, 1) ¿Es verdad, Señor, que hay algo en mí que pueda abarcarte? ¿Acaso te abarcan el cielo y la tierra, que tú has creado, y dentro de los cuales me creaste también a mí? ¿O es tal vez que, porque nada de cuanto es puede ser sin ti, te abarca todo lo que es? Pues si yo soy efectivamente, ¿por qué pido que vengas a mí, cuando yo no sería si tú no fueses en mí? No he estado aún en los abismos, mas también allí estás tú. Pues, *aunque descendiera al Seol, allí estás tú* (*Sal,* 138, 8). Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas? Así es, Señor, así es. Pues ¿adónde te invoco estando yo en ti, o de dónde has de venir a mí, o a qué parte fuera del cielo y de la tierra me habré de ir para que desde allí venga mi Dios a mí, él, que ha dicho: *Yo lleno el cielo y la tierra*? (*Jr.*, 23, 24).[49]

Así, la participación se sintetiza no sólo como el abismo ontológico entre el Ser y el ente, sino como la participación que el hombre tiene respecto de Dios, por llevar en sí su imagen.[50] Por su ineludible relación tanto

El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es la proposición que da el aquí de la verdad del ser y la verdad del hombre". Jacques Derrida, "Los fines del hombre", *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

[49] *Confesiones,* I, 2, 2.

[50] El hombre tiene una cierta semejanza con Dios, según su género y su naturaleza; sin embargo, no por eso puede decirse que sea equiparable a Dios, tema que desarrollará el santo africano de manera más exhaustiva en su tratado *Sobre la Trinidad*: "más bien, en esa

con la finitud como con el ser (Ser), el hombre es también aquel ente que busca trascender más allá de la muerte, más allá de la finitud. Es un ser en el tiempo, en busca siempre de lo estable y eterno; un ser entre los seres con hambre insaciable del Ser. "¿Cuál es el número de mis días? No éste, que no existe y que me perturba ardua y penosamente su *es y no es* [*et est et non est*], puesto que no podemos decir que es lo que no se detiene, pero tampoco podemos decir que no es lo que llega y pasa. Busco aquel simplísimo *es* [*Est*], busco aquel verdadero, busco aquel legítimo, el que *es* [*Est*] se halla en aquella Jerusalén, esposa de mi Señor, en la que no habrá muerte, no habrá decadencia, no habrá días pasajeros sino estables."[51]

Pero este camino de búsqueda no es un recorrido sencillo, sino que en él se pone en evidencia una de las características más dramáticas de la existencia humana, tematizada por la filosofía desde la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX, a saber, la inquietud existencial, que con Pascal y Kierkegaard se convierte en categoría ontológico-antropológica, a saber, la angustia.[52] La inquietud existencial o angustia deriva de nuestra naturaleza finita y contingente y del riesgo de las continuas decisiones que van adoquinando nuestra búsqueda de la eternidad.

San Agustín confiesa la angustia o inquietud existencial que sufre por el olvido y por la desorientación respecto del sentido de su vida que dicho olvido genera.[53] Búsqueda sin término:

> Yo por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de

semejanza, cualquiera fuere ella, ha de ver el hombre también gran desemejanza". *Sobre la Trinidad,* 15, 20. 39.

[51] *Comentario a los Salmos,* 38, 7.

[52] La raíz etimológica de angustia es la voz latina *angustiae*, que se deriva del adjetivo *angustus*, y significa "estrecho". Según lo atestiguan abundantes textos latinos, *angustiae* era sinónimo de apremio, apuro, agobio, dificultad, ya que la expresión se refería a los estrechos por los que tenían que cruzar los combatientes, quedando imposibilitados para agruparse como defensa ante cualquier amenaza de ataque y quedando a merced de los enemigos. *Angustiae* es, entonces, el sentimiento que provoca tal incertidumbre. En sus *Estudios sobre mística medieval*, Heidegger analiza el libro X de las *Confesiones* de san Agustín, y recomienda que la lectura de esta obra sea desde una posición existencial, especialmente el tema de la búsqueda de Dios. "Heidegger llama la atención sobre el carácter fluctuante de la existencia que se mueve de continuo entre lo adverso y lo perverso, sin resolverse nunca enteramente por uno u otro; en la base de esta tensión se encuentran el temor y el deseo. En la adversidad deseo la prosperidad, y en la prosperidad temo la adversidad, lo cual es expresión de la cura, la inquietud por la existencia". Luis César Santiesteban, "La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger", *Diánoia*, LII, núm. 58, 2007, pp. 177-183.

[53] *Cfr*. Antonio Pieretti, "Doctrina antropológica agustiniana", *El pensamiento de san Agustín parea el hombre de hoy*, tomo 1, Valencia, Edicep, 1998, pp. 334-336.

> muchos sudores. Porque no escudriño ahora las regiones del cielo, ni mido la distancia de las estrellas. Tampoco busco los cimientos de la tierra. Yo soy el que me acuerdo, yo, el alma. No digo nada extraño cuando afirmo que está lejos de mí lo que no soy yo. Pero ¿puede haber algo más cerca de mí que yo mismo? Sin embargo, no llego a comprender el poder de mi memoria que está en mí, a pesar de que sin ella ni siquiera podría hablar de mí [...] Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable [...] Por todas estas cosas discurro y vuelo de aquí para allá y penetro cuando puedo, sin que dé con el fin en ninguna parte.[54]

Hay en los seres humanos un deseo infinito, lo que genera una angustia absoluta. Filosóficamente, la angustia es absoluta, por el hecho de ser metafísica o constitutiva de nuestra naturaleza humana y, por tanto, ineludible. Lo que deja ver san Agustín es que ella sólo podrá ser solventada por un absoluto, ante el cual el creyente (que también es un ejemplo de ser angustiado, porque tiene certezas inciertas o inciertas certezas a través de su fe), puede "abandonarse". Ahí radica la función positiva de la inquietud existencial y de la angustia. Al conmover violentamente al hombre en su ser, al destruir en él la ilusión de lo finito, al ponerlo frente a sus propios límites, le coloca de nuevo ante lo único infinito e inconmovible y lo empuja hacia el salto desesperado de la fe. Así, la inquietud existencial y la angustia se manifiestan en su función positiva como camino hacia la fe. Santo Tomás de Aquino decía que una de las características fundamentales de la angustia es el *recessus*, el retraerse del hombre ante Dios por la tristeza que le adviene al conocer el más grande de los bienes y al darse cuenta después de la insondable distancia que lo separa de Él.[55] Aun así, el hombre persiste en el deseo de un objeto que él mismo considera su fin más propio y al mismo tiempo inalcanzable para sí, en la contemplación de una meta que se muestra como tal en el mismo acto en que le resulta humanamente imposible y, mientras más inalcanzable, más se obsesiona con ella, porque tiene pertenencia a ella.

> ¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Que te busque yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma [espíritu] mi alma vive de ti. ¿Cómo, pues, busco la vida bienaventurada —porque no la poseeré hasta que diga "basta" allí donde conviene que lo diga—, cómo la busco, pues? ¿Acaso

[54] *Confesiones,* x 16, 25-17, 26.
[55] *Suma Teológica,* II, q. 2, a 35.

> por medio de la reminiscencia, como si la hubiera olvidado, pero conservado el recuerdo del olvido? ¿O tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada, sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado? ¿Pero acaso no es la vida feliz la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de qué modo.[56]

A este respecto, resuena con toda su fuerza la sentencia agustiniana que nos da una idea de que para el hombre la angustia absoluta sólo puede ser subsanada por un absoluto, nunca por algo relativo: "*fecisti nos [Domine] ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*" ("Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti").[57] El alma humana está angustiada porque no puede acabar todo en los límites estrechos de esta vida. Sólo algo insondable puede ayudar a sobrellevar la angostura de la existencia; así lo pensaba Blaise Pascal, quien hablaba del pozo insondable de su angustia: "Esta hondura infinita no puede llenarse más que por un objeto infinito e inmutable que es el mismo Dios".[58]

> Veamos, pues, a la luz de la razón, lo que debe ser la vida del hombre. Es cierto que todos queremos vivir una vida feliz, y no hay nadie que no asienta a esta proposición aun antes de terminar su enunciado. Pero, feliz, a mi juicio, no es el que no posee lo que ama, cualquiera que sea el objeto de su amor; ni el que posee lo que ama, si es nocivo; ni el que no ama lo que tiene, aunque sea muy bueno. Pues el que arde en deseos de lo que no puede conseguir, él mismo es su crucifixión; el que obtiene lo que no debiera amar, funestamente se engaña, y no está sano el que no desea lo que debiera conseguir. En ninguno de estos estados está el alma libre de miseria; y como la miseria y la felicidad no pueden estar juntas a la vez en el hombre, por eso en ninguno de éstos es feliz. Sólo queda una cuarta situación, en la que se puede dar la vida feliz, y es la producida por el amor y posesión del sumo bien del hombre.[59]

A manera de conclusión

La experiencia de finitud se encuentra en la base de la búsqueda de lo incondicionado y trascendente en san Agustín. La metafísica que subyace a sus escritos teológicos, apologéticos y pastorales tiene como

[56] *Confesiones,* x, 20, 29.
[57] *Confesiones,* i, 1, 1.
[58] Citado por José Bergamín, *El pozo de la angustia*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 77.
[59] *De las costumbres de la Iglesia católica*… I, 3, 4-5. *Cfr. Sobre la Trinidad* 13, 8, 11.

categorías de análisis estas nociones que permitirán exponer la radical dependencia ontológica de los entes respecto al ser de Dios. "Diferencia ontológica" y "participación" enfatizan, por un lado, los atributos divinos que derivan de la identidad entre ser y esencia (simplicidad, necesidad, eternidad, inmutabilidad, infinitud). Por el otro, muestran la impronta de la "precariedad ontológica" que caracteriza a todo lo creado (finitud, contingencia, mutabilidad). La intención intelectual de san Agustín es eminentemente teológica; sin embargo, envuelve en toda su amplitud la realidad humana. La filosofía heideggeriana tiene el mérito, entre muchos aportes significativos y revolucionarios para la filosofía actual, de apuntar a la vida, al cúmulo de vivencias y experiencias cargadas de significatividad en las que se halla envuelto el ser humano. Aunque Juan Antonio Estrada haya calificado la filosofía de Heidegger como una criptoteología,[60] el intento de superación de la metafísica buscaba situar al ser humano en su realidad más propia, como ser en el mundo, y aunque pueda respirarse un anhelo de trascendencia, no hay más realidad para este filósofo que la vida fáctica.

En el pensamiento de san Agustín es posible encontrar y desenhebrar intuiciones de tremendo alcance filosófico, tales como la reducción trascendental para la búsqueda de lo absoluto e incondicionado, la superación del escepticismo, la afirmación de la primera evidencia en el interior, la relación fenomenológica entre objeto (*noema*) y sujeto (*noesis*) en el alma, entre otros. Sin embargo, estas dos intuiciones aquí analizadas: "diferencia ontológica" y "participación" representan los hilos conductores tanto de su metafísica como de su teología. Un punto de convergencia que es posible concluir entre el escritor africano y el filósofo alemán consiste en el reconocimiento honesto y abierto de que nada de lo finito puede saciar el deseo humano y la angustia por ser. Pese a ello, el *réthor* africano partirá de esta realidad para abrirse desde lo profundo del alma y de la memoria a ese salto intelectual y afectivo hacia lo incondicionado, mientras que para el profesor alemán no habrá más apertura que a la vida misma, a la que de hecho nos encontramos ya abocados y arrojados desde siempre.

[60] *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005; *El sentido y el sinsentido de la vida,* Madrid, Trotta, 2012.

NEXO ENTRE REALIDAD, PENSAMIENTO Y LENGUAJE. COMENTARIO AL *PERÍ HERMENEÍAS,* DE TOMÁS DE AQUINO

Julio César Carvajal Montaño*

Resumen Se presenta el nexo entre realidad, pensamiento y lenguaje, fundamento de toda filosofía del lenguaje en la visión de Tomás de Aquino. El propósito es presentar un aporte al pensamiento filosófico con respecto del lenguaje, pues, aunque antes del siglo xx no se habla en sentido estricto de filosofía del lenguaje, ya hay ciertos atisbos en filósofos previos. El artículo presenta la obra tomista *Comentario al Perí hermeneías*, donde se encuentran sistematizadas las líneas reflexivas del aquinate con respecto al lenguaje. El objetivo principal es dar a conocer una "prefilosofía del lenguaje", que pueda servir de fundamento para las reflexiones actuales, con el fin de recuperar la tradición medieval.

Abstract The article presents the nexus among reality, thought and language, fundament of all philosophy of language, within the vision of Thomas Aquinas. The purpose is to present a philosophical thought in regard to language in Medieval period, although before the twentieth century there wasn't strictly speaking a philosophy of language, there were already some hints on previous philosophers. The article presents the tomisth work *Commentary on the Peri hermeneias*, where the reflective lines of Aquinate about language are systematized. The main purpose is to make known a "pre-philosophy of language", which can serve as the basis for the current reflections, in order to recover the medieval tradition.

Palabras clave
Filosofía del lenguaje, Edad Media, doctor angélico, realidad, pensamiento, lenguaje

* Universidad Pontificia de México, México

Keywords
Philosophy of language, Medieval period, angelical doctor, reality, thought and language

Aportes al análisis del lenguaje en el *Comentario al Perí hermeneías*

La Edad Media se caracteriza por la *unidad ideológica* que propició el cristianismo, una unidad que alinea la reflexión metafísica, antropológica y cosmológica, las cuales tienen como sustento el absoluto, el *per se.*[1] Partiendo de eso, los pensadores toman la tradición intelectual anterior con el fin de sustentar su visión del mundo, confiados en la revelación, pero defendiéndose por medio de investigaciones y reflexiones humanas que confirman su cosmología y respaldan el pensamiento de algunos pensadores anteriores que, rescatándolo, encauzan las propuestas, rebatiéndolas o comentándolas o simplemente condenándolas.

Este artículo presenta un comentario de Tomás de Aquino al libro aristotélico *Perí hermeneías*, cuyo tema central es el lenguaje como herramienta del pensamiento, que refiere a la realidad, dando paso a una prefilosofía del lenguaje.

Al presentar un comentario, se piensa que se repetirá el pensamiento del autor original; sin embargo, un comentador inteligente y prudente intenta sacar las enseñanzas fundamentales y proponerlas de una manera actual y pertinente. En muchos casos, el comentario motiva a reflexiones profundas que derivan en una doctrina más específica, fruto, por supuesto, del comentador. Este supuesto se anuncia para rebatir que el contenido del *Comentario al Perí hermeneías* es una simple repetición del pensamiento aristotélico.

El *Comentario al De interpretione* presenta la doctrina del juicio lógico, en la que Santo Tomás, al hablar de la función del verbo *ser*, introduce su propia noción del *esse* o del acto de ser, yendo más allá de Aristóteles. Escribió esta obra entre 1269 y 1272, casi al final de su vida, cuando gozaba de plenitud especulativa y su labor fue más filosófica; aunque también había concluido la primera parte de la *Suma Teológica.*[2] Para ser más precisos con el dato de la fecha de elaboración del comentario, Bruno y Maylis Couilland comentan que es muy probable que se haya escrito entre diciembre de 1270 y octubre de 1271, considerando lo que dice el

[1] *Cfr*. Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía I*, Herder, Barcelona, pp. 271-274.
[2] *Cfr*. Juan Cruz, "Estudio preliminar y notas", *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. IX-X.

mismo Tomás en su proemio, al referirse a muchas preocupaciones dentro de sus ocupaciones, lo cual podría referirse a la carga de clases que tenía en la Universidad de París.[3]

La razón por la que comenta a Aristóteles es sintomática, pues comentar a un autor considerado como una autoridad resultaba una práctica magisterial ocupada en la enseñanza de las universidades medievales. Los maestros enseñaban por medio de la lectura de textos escogidos y los comentarios constituían la materia de un curso. Además de los comentarios, se encontraban las cuestiones disputadas y las cuestiones libres (*quodlibetos*); prácticas que Tomás realizaba con majestuosidad, claridad y sencillez, dando como resultado extensas obras dedicadas, principalmente, a la labor teológica, sin preocuparse principalmente por reconstruir el pensamiento aristotélico; sin embargo, como historiador consideró la necesidad de explicar algunos temas que podrían ayudar a clarificar la mente para avanzar en el conocimiento de la verdad.[4]

El Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación contiene la reflexión acerca del lenguaje —lo que ahora llamamos *filosofía del lenguaje*— de Tomás y trata, fundamentalmente, de la oración enunciativa (no la optativa ni la deprecativa ni cualquier otra), puesto que en ella se muestra la verdad y la falsedad; a su vez, la oración enunciativa primigenia es la categórica, no la hipotética. Santo Tomás no concluyó el *Comentario* al texto aristotélico, sino únicamente los nueve capítulos de la primera parte, pero sólo dos lecciones del capítulo 10, dejando otros cuatro capítulos sin finalizar; sin embargo, fue usual incluir en las ediciones renacentistas el comentario añadido por el cardenal Cayetano.[5] Cabe destacar que expresa su finalidad operativa en el mensaje al destinatario y que buscaba aclarar las obscuridades que se encuentran en el texto *Perí hermeneías*, de Aristóteles.

Para este *Comentario*, Tomás ocupó diversas fuentes, a veces directas, a veces indirectas, como la referencia a los sofistas griegos. Cita a Platón con su *Cratilo*, que conocía por referencias, recurriendo a algunos ejemplos platónicos que bien pudo conocer por Apuleyo de Madaura (c. 125-180); asimismo, nombra a algunos peripatéticos, como Teofrasto, Hermio, Aspasio, Andrónico de Rodas y Alejandro de Afrodisias, y a los neoplatónicos, tal es el caso de Porfirio y Ammonio. Boecio le ofreció las doctrinas de los estoicos Diodoro y Filón de Larisa y, seguramente, aunque no se tiene el dato exacto, conoció los comentarios de algunos colegas de la Facultad de Artes, que se dedicaron a las cuestiones lógicas. Conoció

[3] Bruno y Maylis Couillaud, "Introducción", *Commentaire du Peryermeneias (Traité de l'Interprétation) d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 2004.

[4] *Cfr*. *ibidem*, pp. XXXIII-XXXIX.

[5] *Cfr*. J. Cruz, *op. cit.*, XI.

e hizo suyas las doctrinas sobre las palabras de Avicena y Maimónides y citó a un gramático de nombre Prisciano. Entre los autores cristianos, se encuentran san Isidoro, con sus etimologías; san Ambrosio, san Juan Crisóstomo y, especialmente, san Agustín, cuya doctrina del *verbum Dei* es asimilada por el aquinate; finalmente, incluyó algunas propuestas del *Dialogus de grammatico*, de san Anselmo.[6]

En este artículo, se presentan las líneas generales del pensamiento del aquinate, expresadas en el comentario al *Perí hermeneías* en cuanto al nexo entre realidad, pensamiento y lenguaje, ya que es claro para la mentalidad de Tomás que estas tres dimensiones se encuentran conectadas, lo cual puede constatarse en su preocupación por el tema de la verdad y la falsedad, que es la adecuación o inadecuación de la cosa y el entendimiento, lo cual se expresa por la palabra.[7]

El *Comentario* se divide en dos libros, cada uno en lecciones. En este primer punto, se presenta el contenido de cada lección, a manera de esquema.

Libro primero

Lección primera: Proemio y explicación de la interpretación como enunciación.
Lección segunda: La significación de las voces.
Lección tercera: La diferente significación de las voces.
Lección cuarta: El nombre.
Lección quinta: El verbo.
Lección sexta: La oración.
Lección séptima: La enunciación.
Lección octava: La enunciación simple y compuesta, afirmativa y negativa.
Lección novena: La oposición en las enunciaciones.
Lección decima: Oposición en lo universal y en lo singular.
Lección undécima: Oposición y verdad.
Lección duodécima: Unidad y pluralidad de las proposiciones.
Lección décimo tercera: Las proposiciones singulares sobre los futuros contingentes.
Lección décimo cuarta: Las proposiciones singulares de futuro y la contingencia.
Lección décimo quinta: La verdad de las cosas y la verdad de las proposiciones.

[6] *Ibidem*.
[7] Tomás de Aquino, *Perí hermeneías*, lect. 7, n. 2.

Libro segundo
Lección primera: Las enunciaciones simples y el nombre definido o indefinido.
Lección segunda: Las enunciaciones simples de tercero adyacente.

En cuanto al contenido específico de las lecciones, en el libro I, lección primera, Tomás de Aquino inicia su comentario con un proemio, el cual contiene, como lo pide Aristóteles en la *Retórica*,[8] los elementos que atraen la benevolencia del lector. En este apartado, refiere, siguiendo al estagirita, la doble operación del intelecto; es decir, a la simple aprehensión, con la que se obtiene la esencia de cada cosa, y al juicio, que compone y divide;[9] aunque añade una tercera operación denominada razón, por medio de la cual se llega al conocimiento de lo desconocido. Después de presentar las operaciones, puntualiza que entre ellas hay un nexo ordenado consecutivamente y que su ámbito de estudio se encuentra en la lógica, ciencia racional ya estudiada por Aristóteles en el *Órganon*.

También anticipa que el estudio propio del *Comentario* es la interpretación, las palabras u oraciones que significan algo, las que dan cuenta de algo; es decir, gramaticalmente trata de los nombres como sustantivos y adjetivos, de los verbos, tanto los personales como los nominales, y de las oraciones enunciativas, que son, en definitiva, las que dan cuenta de la verdad o falsedad; el punto central se ubica en la oración, ya que los nombres y los verbos, en este análisis, sirven de elementos para la enunciación.

De tal manera, Tomás enmarca el objeto de investigación y la utilidad que se obtiene de este *Comentario*.

En la misma lección presenta la reflexión del proemio aristotélico, donde se estudia la doctrina del nombre y del verbo como un tratado de morfología, aunque en sentido estricto sólo los discute para referirlos como elementos de la oración, la cual puede ser negativa o afirmativa, asuntos que también define. Puede decirse que esta lección es el glosario del tratado o la petición de principio, propia de la filosofía esquemática. Como si se dijera: se entiende como nombre, tal cosa; como verbo, tal otra; como negación, esto, como afirmación, lo otro; la enunciación es esto y la oración, lo otro.

Siguiendo a Aristóteles, Tomás intenta explicar la enunciación simple; por eso se limita a las categorías gramaticales del nombre y del verbo, haciendo a un lado las otras, a saber, el adverbio, la preposición, la conjunción y la interjección, que son, asegura, ligazones. Debe considerarse que, al

[8] *Cfr*. Aristóteles, *Rhetorica*, III, 14, 1414b20-1416a3.
[9] *Cfr*. Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a26-28.

hablar de nombre, toca los sustantivos, los adjetivos y los pronombres, ya que todos ellos son nombres en sentido amplio.

La afirmación y la negación se encuentran en la referencia oracional, pues son cualidades de la enunciación, aspecto subjetivo o sus cualidades. Respecto de la enunciación, explica que es el género de la afirmación y la negación, mientras que la oración es el género de la enunciación. Resumiendo, el nombre y el verbo son los elementos constitutivos de la oración, mientras que la afirmación y la negación son las cualidades y la enunciación el género de éstas.

La oración referida, con los elementos hasta aquí expuestos, es tajantemente la categórica-simple.

El estudio de este apartado se enfoca a la estructura lógica de la comunicación; por tanto, no habla aquí de la voz, por ser ésta vehículo externo de la comunicación, siendo así tema de la filosofía natural, pero trata el asunto en la siguiente lección.

Para finalizar, toca el orden de los elementos en la acción comunicativa. Si se ve del todo a las partes, lo primero es la oración y anterior a ella está la enunciación, precedida de la negación, que a su vez sigue a la afirmación. Si, por el contrario, se quiere ver de las partes al todo, primero es la negación y luego la afirmación, seguida de la enunciación y la cual termina en la oración.[10]

La segunda lección expone el tema de la voz, de la cual Aristóteles ya había dicho que no era propiamente género de la oración, pero sirve para expresar los otros contenidos del pensamiento, que se toman de la realidad. Entonces, las voces contienen un significado que refiere algo (las pasiones del alma u operaciones de ésta[11]) y que obedecen al carácter político del ser humano, gracias al cual, el hombre está en contacto con otros y externa sus conocimientos. Junto con las voces, se encuentra la escritura, que es signo del signo y que permite, también, la comunicación referencial.[12]

En la tercera lección aborda los diversos significados de la voz, que pueden ser verdaderos o falsos, si componen o dividen, o meramente enunciativos, si sólo refieren objetos. Estudia las operaciones intelectuales en cuanto se dicen, el concepto dicho y el juicio expresado, apuntando el valor de verdad o falsedad lógico, pero también ontológico; por eso dice que la cosa referida también se dice verdadera o falsa. Para profundizar ese aspecto, habla de la conversión entre el ente y lo verdadero, donde parece que la concepción del intelecto, que se asemeja a la cosa, no carece de verdad o falsedad.

---

[10] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 1, 1-10.
[11] Aristóteles, *De interpretatione*, I, 1, 402a 7-10.
[12] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 2, 11-22.

Así, la verdad se encuentra de dos modos; uno, en algo que es verdadero, y otro, en quien dice o conoce lo verdadero; lo cual significa que la verdad se halla en la cosa misma y en quien conoce la verdad, pero en éste se encuentra de una manera compuesta o dividida. Al respecto, se dice verdadero en cuanto el intelecto se conforma con la cosa y falso en cuanto que no hay concordancia con la cosa.

Como existe una verdad lógica relacionada al enunciado, si en un enunciado no hay concordancia entre el enunciado y la realidad, el enunciado es falso; aunque los componentes de éste sean, en sí mismos, voces verdaderas y signos verdaderos que refieren a cosas existentes. Aquí se identifica el trabajo propuesto, ya que se trata de relacionar la realidad, la cosa, el conocimiento, el intelecto, el lenguaje y la palabra.[13]

Por su parte, el cuarto apartado habla del nombre, el elemento que hace referencia a cualquier cosa, que significa algo. La importancia del nombre radica, no en cuanto nombra o refiere, sino en cuanto es principio material de la enunciación. Entonces, define y da las propiedades del nombre. Dentro de los elementos de la definición se encuentran la emisión de voz, a la cual, para hacerla estrictamente humana, agrega la significación, y la referencialidad, que es convencional; de esta manera, establece la diferencia con las voces naturales, como el llanto, el grito, el quejido, entre otros. Una característica más es la atemporalidad, pero no debe confundirse la temporalidad, propia de los verbos, con la relación al tiempo o a la medida temporal de los adverbios. La última característica es que el nombre es aquello que no tiene partes separadas, significativamente, a pesar de que nombres compuestos, ya que éste alude a una realidad o irrealidad concreta.

Dentro de los nombres, están los definidos, que nombran determinado objeto, y los indefinidos, que dan nombre a cosas existentes o inexistentes indeterminadas.

Los nombres son, en sentido estricto, los enunciados, no las funciones de éstos en una oración; así que las declinaciones no se consideran nombres, salvo el nominativo que enuncia.[14]

En la lección cinco, trata el verbo, que es parte de la oración, aunque en este punto no lo menciona como estructura de la oración, sino como elemento de ella; es decir, el tratamiento es eminentemente morfológico, por lo tanto, sólo explica que el verbo es una palabra emparentada al nombre como voz significativa consensuada e inseparable significativamente, pero con una característica peculiar: que es la temporalidad y que es acción. En este apartado, se nota un conocimiento increíble de la gramática, por eso

[13] *Perí hermeneías*, I, 3, 23-35.

[14] *Perí hermeneías*, I, 4, 36-51.

apunta el tema de los verbos personales y los nominales, que a pesar de su matiz diferente, los dos son verbos por la temporalidad y la acción.[15]

En el apartado seis, se aborda el tema de la oración, una voz significativa, pero compuesta, ya que contiene al nombre y al verbo como principios materiales de la enunciación, siendo ella el principio formal de la enunciación.

Siguiendo al estagirita, Tomás anuncia la definición y la explica. Así, la oración es una voz significativa, pero no de modo simple como el nombre y el verbo, sino a manera de intelección compuesta. Se ve claramente que habla de dos operaciones del entendimiento, la simple aprehensión y el juicio. A esta última operación pertenece la oración, en sentido más propio, la oración afirmativa, ya que la negación sobreañade algo, una palabra sincategoremática, que es el adverbio, el cual no significa nada por sí mismo.

La oración es el todo que se compone de partes y es ésta quien afirma; por lo tanto, comunica. Se forma con la unión de nombres y verbo; alguno puede no estar presente, aunque se presupone. Es necesario saber que la oración es convencional al igual que los nombres y los verbos y no natural, como lo propuso Platón en *Cratilo*. En suma, la oración no es una facultad, sino un instrumento de la facultad de la razón que usa los órganos naturales, por los cuales se sonorizan aquellos conceptos internos de la mente.[16]

La lección siete atiende a una oración en concreto: la enunciativa; siendo la más básica, pero la más concisa, pues afirma o niega significando algo.

A pesar de que existen diferentes tipos de oraciones, la más importante, por ser la básica y la primera, es la enunciativa. Ella, como instrumento de la razón, significa la concepción de la inteligencia, pero en relación con el juicio, pues la enunciación es la expresión del juicio.

En la oración enunciativa se da lo verdadero o falso; esto significa que por el hecho de que la cosa es o no es, la oración es verdadera o falsa.[17]

Por ser imperfectas, las otras oraciones —deprecativa, imperativa, interrogativa y vocativa— no significan lo verdadero o lo falso; más bien, inducen a asentir lo que proponen, no sólo por lo que le es propio a la cosa, sino también por medio de las disposiciones del oyente, provocando algunas pasiones. Sin negar su existencia e importancia, subraya que con la enunciativa, la mente humana es inducida a asentir lo verdadero de parte de lo que es propio de la cosa; por ello, quien demuestra no usa otra oración que la enunciativa, la cual significa las cosas en cuanto que su verdad se da en la mente.[18]

---

[15] *Perí hermeneías*, I, 5, 52-73.

[16] *Perí hermeneías,* I, 6, 74-81.

[17] *Cfr*. Aristóteles, *Cat*., 4b8-10.

[18] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 7, 82-87.

En el apartado octavo, divide la oración enunciativa en dos afirmativa o negativa y simple o compuesta. La oración simple tiene unidad simple, la compuesta, aunque tiene unidad por conjunción, se compone de dos o más oraciones simples. Esto también se da en las cosas que se dan fuera de la mente; algo es simplemente uno como lo indivisible o continuo y algo es uno por unión, composición u ordenación.

En la división de afirmación y negación, la enunciación afirmativa es anterior a la negativa, ya que la voz es signo de la inteligencia y ésta de la cosa, que significa el ser, que es anterior al no ser; lo cual es captado por la inteligencia, que primero compone y luego divide. Por tanto, en la voz, la afirmación es más simple, pues la enunciación negativa añade la partícula negativa a la afirmativa. Entonces, la afirmación es la enunciación de una cosa relativa a otra y la negación el enunciado de una cosa separada de otra.

Puesto que la oración compuesta es la unión de dos o más oraciones simples, es la oración simple la que se presenta como afirmativa o negativa. Así se da la interrelación entre los tipos de enunciación.

La enunciación tiene como elemento formal el verbo, ya sea personal o nominal, al ser el predicado la parte principal de la enunciación, porque es su parte formal y completiva. Aunque la oración esté compuesta de otras más, el verbo permite entablar tal relación, por esto, no hay enunciación sin verbo.[19]

La lección nueve trata de la oposición de las partes de la enunciación, de la afirmación y de la negación. Cuando una enunciación es afirmativa, se enuncia que algo es, y cuando es negativa, significa que algo no es; así las oposiciones se dan por comparación a las cosas, de lo cual depende la verdad y falsedad de la intelección y de la enunciación. Cuando se enuncia que algo es o no es, según la congruencia con la cosa, la oración es verdadera, de lo contrario la oración es falsa. Por tanto, la enunciación puede tener cuatro variantes, según la combinación de ambas divisiones. Por ejemplo: "se enuncia lo que es en realidad cuando es tal como es en realidad" es una afirmación verdadera. "Se enuncia que algo no es lo que en realidad no es" es negación verdadera. "Se enuncia que algo es lo que en realidad no es" es una afirmación falsa. "Se enuncia que algo no es lo que en realidad es" es negación falsa. Tales características de la enunciación son en cuanto a la cualidad y se reflejan en el predicado, pero referido al mismo sujeto.

Se demuestra que toda afirmación puede oponerse a la negación y, recíprocamente, la negación a la afirmación. Este apartado, entonces, aparece como una irrupción al tratado, porque por medio de la oposición el enunciado se convierte en un discurso capaz de poner a la inteligencia frente

[19] *Perí hermeneías,* I, 8, 88-108.

a una contradicción, lo que ayuda a esclarecer la verdad o falsedad de los enunciados en relación con lo que se predica real o irrealmente.[20]

La lección 10 presenta la variedad de enunciados que existen, para poder descubrir todas las posibilidades de oposición que pueden darse de la afirmación y la negación, con el objetivo de determinar qué es la contradicción verdadera.

Los enunciados pueden ser universales, singulares, particulares o indefinidos, según su cantidad, a saber, el alcance que tiene respecto de los sujetos individuales, siguiendo, como en las cosas naturales, la materia real. Refiriendo a Aristóteles, Tomás explica que el enunciado universal no alude a que el sujeto es un nombre universal; más bien, que tiene la disposición natural de ser predicado de muchos y se predica afirmativa o negativamente; el singular, en cambio, se predica sólo de uno, se determina el sujeto. En cuanto a lo particular, el sujeto es comunicable a un individuo indeterminado; finalmente, en las indefinidas, el sujeto no manifiesta signo alguno de cantidad, por lo que puede ser o universal o particular o singular. Esta división afecta al sujeto, que puede predicarse de uno o de muchos, por eso se dice que pertenece a la cantidad de la enunciación, ya que la cantidad sigue a la materia.

Las enunciaciones pueden oponerse según la diversidad del sujeto; en esto consiste la oposición: en los distintos modos de atribución, para lo cual se anteponen unas dicciones, signos con lo que se especifica que algo es universal, singular, particular o indefinido. Esos signos son: todos, ningún, algún, cierto y éste. Así, la oposición que puede darse entre los enunciados en cuanto a la cantidad se llama *contrariedad*; sin embargo, las únicas que se consideran contradicciones son la afirmación y la negación opuestas.[21]

En el apartado 11, continúa el análisis de las oposiciones, pero relaciona los aspectos de cantidad y cualidad, estableciendo un esquema de oposiciones y otorgando un nombre específico a cada una con la finalidad de establecer reglas de oposición. Cuando las proposiciones mantienen el mismo sujeto y el mismo predicado, pero difieren en cantidad (universal o particular), en cualidad (afirmativo, negativo), o en ambas, tiene lugar entre ellas una serie de oposiciones:

- Contradicción: surge cuando dos proposiciones que mantienen el mismo sujeto y el mismo predicado difieren la cantidad y la cualidad.
- Contrariedad: es cuando en dos proposiciones que mantienen el mismo sujeto y el mismo predicado, la cantidad es universal o particular, pero difieren en la cualidad.

---

[20] *Perí hermeneías,* I, 9, 109-117.

[21] *Perí hermeneías,* I, 10, 118-142.

• Alternación: ocurre cuando en dos proposiciones que mantienen el mismo sujeto y el mismo predicado, la cualidad es la misma entre ambos, pero difieren en la cantidad.
Ahora bien, las reglas se expresan de la siguiente manera:
• Contradicción: si uno es verdadero, el otro es falso y viceversa. Ni ambos verdaderos ni ambos falsos.
• Contrariedad: no pueden ser ambos verdaderos, pero pueden ser los dos falsos si ambos son universales, sólo que uno afirmativo y el otro negativo; sin embargo, si uno es afirmativo y el otro negativo, pero los dos son singulares, entonces, ambos pueden ser verdaderos, pero no falsos.
• Alteración: si el universal es verdadero, entonces el particular es verdadero, pero si el particular es verdadero, entonces el universal no es necesariamente verdadero.[22]

La lección 12 muestra que a una afirmación se opone una negación; por tanto, es necesario que la negación niegue el mismo predicado que la afirmación afirmó y del mismo sujeto, ya sea singular o universal.[23]

En las lecciones 13, 14 y 15, explica el tema de la oposición entre las proposiciones según el tiempo, donde la verdad está en juego según el antes, el ahora o el después; sin embargo, en estas tres lecciones aborda específicamente el tiempo futuro, lo que aún no existe, pero que puede sustentarse en lo necesario o contingente.

En estas tres lecciones, Tomás aborda la preocupación aristotélica del tiempo, que se encuentra sujeta al cambio, al menos en los seres materiales; pero dichos cambios pueden preverse como algo necesario si la cosa tiene el potencial de desarrollarlas de tal manera, según su naturaleza, o como contingentes, si no necesariamente tiene que darse el cambio. Mediante esta aclaración, el autor continuará reflexionando sobre la verdad o falsedad de los enunciados en cuanto a las cosas.

Específicamente, en la lección 13, siguiendo la determinación de la oposición entre verdad y falsedad de las enunciaciones, se pregunta si esto es semejante para todas las enunciaciones o no, ya que en lo singular futuro no siempre puede atribuirse con determinación la verdad a una u otra de las enunciaciones opuestas ni puede ser que ambas carezcan de verdad. En términos generales, las reglas establecidas anteriormente aplicaban en materia necesaria, pero ahora trata lo referente a la materia contingente, que afecta los enunciados en el presente, respecto de pasado, o el futuro, respecto del presente. Sin embargo, precisa que las reglas expuestas se observen en las

[22] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 11, 143-153.
[23] *Perí hermeneías*, I, 12, 154-163.

proposiciones contradictorias de sujeto singular, pero no en las indefinidas con sujeto universal.[24]

El apartado 14 desarrolla y explica el tema de las proposiciones singulares que versan sobre el futuro en materia contingente y su relación con la contingencia de las cosas, detallando la raíz de tal contingencia, que es la misma naturaleza de las cosas, pues si hay potencia en la actualidad de la cosa, es posible que llegue a ser; pero si no hay tal potencia, la cosa puede llegar a ser tal cosa sólo por accidente; es decir, existía la posibilidad de que fuera, pero también de que no fuera.[25]

La última lección del primer libro muestra dos aspectos de la verdad: el que indica la manera en que la verdad refiere a la cosa y el que relaciona la verdad de la cosa con la verdad del enunciado, puntualizando que, si algo es verdadero en la cosa y en el enunciado, no puede ser falso a la vez, ya que se apela al principio de identidad y al de no contradicción, los cuales son enunciados en este apartado. Con lo dicho hasta aquí, establece un vínculo entre la verdad de las cosas y la verdad de los enunciados.[26]

Para presentar la obra de Tomás en su conjunto, es necesario tratar las únicas dos lecciones del segundo libro, ya que, como se mencionó en el primer apartado, no se concluyó el comentario total a esta obra aristotélica.

El primer apartado del segundo libro explica los elementos gramaticales que conforman la oración, pero ya no como elementos materiales, sino estructurales; es decir, en el orden sintáctico, los cuales ordenadamente dicen verdad o falsedad y mutuamente se oponen.

Ejemplificando, menciona los nombres definidos o indefinidos como elementos propios del sujeto, pero que también pueden cumplir otra función dentro de una oración según el verbo que se exprese, siendo éste fundamental para toda enunciación, al ser núcleo del predicado y determinante de los elementos constitutivos de la oración según su naturaleza, a saber, verbos copulativos, transitivos o intransitivos.[27]

La lección 2 aborda las oraciones copulativas, las que se forman con el verbo ser; aunque se reduce a dos tipos: a las existenciales, donde el verbo refiere la existencia de algo, como en "Sócrates es", y a las predicativas, donde el verbo une dos nombres, de los cuales uno es el sujeto y el otro el predicado, que se presenta como atributo del sujeto, tal es el caso de la oración "Sócrates es blanco". A pesar de negar el atributo y o el verbo, la oración continúa siendo predicativa.[28]

---

[24] *Perí hermeneías*, I, 13, 164-175.
[25] *Perí hermeneías*, I, 14, 176-199.
[26] *Perí hermeneías*, I, 15, 200-204.
[27] *Perí hermeneías*, II, 1, 205-210.
[28] *Perí hermeneías*, II, 2, 211-225.

Este libro termina abruptamente, pero el contenido de las lecciones expuestas proporciona material valioso para la reflexión acerca del lenguaje. Es posible ver un nexo entre la realidad, lo visible o invisible, el pensamiento como receptor del conocimiento y el lenguaje como vehículo de la naturaleza comunicativa interactiva del ser humano.

Tomás confiere una gran importancia a la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje, ya que las voces son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas, como lo dice en *Suma Theologiae*:[29] "*secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari*".[30]

Esto se constata en *Comentario* (lección 7 del primer libro), pues dice que la oración enunciativa es la que significa lo verdadero y lo falso y que ella es signo de la intelección verdadera o falsa, teniendo como causa la cosa, que es o no es; entonces, por el hecho de que la cosa es o no es, la oración es verdadera o falsa. Por ello, este libro debería llamarse *Sobre la oración enunciativa*.

Los temas principales son: la enunciación, la representación del juicio; la verdad como adecuación; la oración enunciativa; la oposición oracional y la verdad en los enunciados futuros.

Para abordar el tema del lenguaje, Tomás refiere al conocimiento y a sus operaciones, apuntando la relación existente entre estos dos campos, diciendo que el intelecto tiene tres operaciones: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio, de las cuales, a una corresponde, en especial, el tema de la enunciación; ésta es la del juicio, que compone o divide, dando como resultado la enunciación afirmativa o negativa, que es la oración enunciativa, la más importante por ser la base de todas las demás oraciones.[31]

Como el lenguaje es el vehículo de los pensamientos y éstos de la realidad, Tomás apunta el nexo inseparable entre la cosa, el intelecto y el lenguaje, refiriéndose al concepto de signo, aquello que manifiesta otra cosa, la cual no se conoce directamente, pero se remite;[32] así, dice que el lenguaje se compara con el intelecto como signo y que las intelecciones son signos de las cosas.[33]

---

[29] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 13, a. 1.

[30] Según el filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. De este modo, puede observarse cómo las palabras se pronuncian para dar significado a las cosas por medio de la concepción del entendimiento. Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte.

[31] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I. 1.

[32] *Cfr*. Tomás de Aquino, *S. Th*. III, q. 60. A. 4, c.

[33] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 3.

Un aspecto fundamental de la oración enunciativa es su conformación; es decir, como está compuesta la enunciación. Tomás, quien había estudiado el *trivium*, que permitía un conocimiento firme de la gramática,[34] dice que las partes constitutivas son el nombre y el verbo; por eso, en las lecciones 4 y 5 aborda esa temática.

Lo que realmente importa es la cualidad de la enunciación, que se presenta de dos maneras: afirmativa y negativa, las cuales dicen el ser o no ser de las cosas y que su correspondencia con la realidad dirán la verdad o falsedad, aspecto fundamental del pensamiento del aquinate, pues es bien sabido que una de sus principales preocupaciones fue conocer y transmitir la verdad, evitando en todo momento la falsedad.[35]

A pesar de que se puede hacer un esfuerzo grande por alcanzar la verdad, lo cierto es que se da el error. Entonces, siguiendo a Aristóteles, Tomás enuncia unas reglas de oposición, tratando la contrariedad o contradicción de los enunciados. Esto ayuda mucho para la valoración de la comunicación, directamente, y del hombre, indirectamente.[36]

En la búsqueda de la verdad, surge otro asunto problemático, el de la verdad de los futuribles, un asunto que aún no se concreta y, por ende, no se sabe a ciencia cierta si es verdad o no. La solución de Tomás radica en la necesidad o contingencia de las proposiciones y su relación con la realidad.

Como puede verse, en la exposición de los núcleos temáticos del pensamiento tomista en cuanto al lenguaje, hay un tema fundamental: el de la verdad, que tiene como supuesto el aspecto medular de este trabajo: el nexo existente entre realidad, pensamiento y lenguaje, ya que, si la cosa es y se capta como es, se dice lo que es, a lo cual se llama *verdad*.

Por tanto, la verdad se dice de tres maneras: la cosa en cuanto es, como fundamento de la verdad, la verdad ontológica; la adecuación del entendimiento y la cosa, la verdad en cuanto concebida por la inteligencia, la verdad lógica; finalmente, la verdad en cuanto enunciada o dicha, la verdad locutiva o lingüística.[37]

Esto asegura que el nexo entre realidad, pensamiento y palabra es real e inseparable. De hecho, puede decirse que la realidad habla, en cuanto se presenta interpelando, presentándose, despertando a la inteligencia, para que actúe conociendo, dando como resultado una palabra (*verbum*) en tres sentidos: palabra interior o concepto, palabra exterior o voz y palabra intermedia o imaginativa. La palabra interior se llama también espiritual o

[34] *Cfr*. Ricardo Da Costa, "Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull" *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 23, Barcelona, 2006, pp. 131-164.

[35] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Perí hermeneías,* I, 6-9.

[36] *Perí hermeneías*, I, 10-12.

[37] *Cfr*. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. I, art. 1 res.

mental y la exterior es corporal o sensible; por ende, sonora. Así, la palabra dicha es signo de la palabra interior, mientras que la palabra imaginativa juega un papel imaginativo en la relación de la interior a la exterior.[38]

¿Qué se entiende como palabra interior? Para esto, Juan Cruz apunta lo siguiente:

> Tomás enseña que la palabra exterior se configura propiamente como oración enlazada y no como simple nombre. Por eso, dice que la oración es significativa, mas no como un instrumento de fuerzas naturales […] Pero la oración y sus partes son efectos de fuerzas interpretativas que operan por medio de los instrumentos que emiten sonido. Al igual que para hacer obras artificiales se usa la fuerza de movimiento en los instrumentos materiales, como brazos y manos, también las fuerzas interpretativas utilizan la garganta y otros instrumentos naturales para configurar la oración. De ahí que la oración y sus partes no sean cosas naturales, sino ciertos efectos artificiales. Y así, la oración significa por elección, o sea, por institución de la humana razón y voluntad. Porque la razón misma es la que mueve las fuerzas corporales orientadas dinámicamente a obras artificiales, fuerzas que son usadas por la razón como instrumentos.[39]

Entonces, el lenguaje es artificial en el sentido de que las palabras son intérpretes, captadas por los receptores con un sentido establecido por la sociedad comunicativa, lo cual no implica que el contenido del lenguaje (la palabra interior) sea artificial; más bien, el signo que la refiere, la externa, es la creación humana, dependiente de la inteligencia y la voluntad.

El *Comentario al Perí Hermeneías* como prefilosofía del lenguaje

La filosofía del lenguaje se consolidó a fines del siglo XIX y principios del XX, un periodo que descubre al lenguaje como objeto directo del quehacer filosófico, considerándolo digno de una reflexión metafísica con autonomía, independiente del ser. Esto permite una expresión presentada por Vicente Muñiz en *Introducción a la filosofía del lenguaje*: "la filosofía que más caracteriza al siglo XX es la del lenguaje".[40] Así, todo tema relacionado con el lenguaje se convierte en tema actual y de interés.

[38] *Cfr*. J. Cruz, "Ontología de la palabra", *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, p. XIII.

[39] *Ibidem*, XIV.

[40] Vicente Muñiz, *Introducción a la Filosofía del Lenguaje. Problemas ontológicos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 20.

En términos generales, la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía que estudia el lenguaje, y es filosofía en cuanto a que estudia nociones tales como el significado, la referencia, la verdad, el uso del lenguaje (pragmática), el aprendizaje y la creación del lenguaje, el entendimiento del mismo, el pensamiento, la experiencia, la comunicación, la interpretación y la traducción, desde un punto de vista lingüístico.

La filosofía del lenguaje se relaciona de manera directa con la lógica, ciencia formal de la filosofía, que tiene como objeto de estudio las condiciones en las que un razonamiento mental u oral puede considerarse válido, mediante la determinación de las reglas de inferencia válidas, aunque también se vincula con la gramática, la cual estudia lo relacionado con la lengua; de hecho, Aristóteles y Tomás no pensaban en una filosofía del lenguaje, sino en una lógica o gramática. Estas tres disciplinas están vinculadas estrechamente, pero, en realidad, la lógica estaría a la base, ya que estructura, mientras que la gramática sistematiza; sin embargo, la filosofía del lenguaje pone las condiciones necesarias para que la estructura se transmita y comunique. Otra disciplina con la que se liga esta filosofía es la lingüística, que proporciona elementos importantes a esta reflexión.

La reflexión filosófica acerca del lenguaje es, como ya se mencionó, tan antigua como la misma filosofía del ser,[41] ya que para referir al ser existente es necesario nombrarlo y nombrándolo se manifiesta la cosa, pero no de manera directa, sino indirecta. Entonces, el lenguaje es un signo por el cual se representa la cosa nombrada por medio de una emisión de voz con significado; por eso, la filosofía del lenguaje puede estudiarse desde el punto de vista semiótico, semántico y pragmático. Entonces, esta área de la filosofía "se ocupa del lenguaje desde el ángulo de la semántica; es decir, de la relación de las palabras al concepto y por éste, a las cosas."[42]

Con la filosofía del lenguaje, la atención se vuelve sobre el vehículo del pensamiento, es decir, al lenguaje. Las interpretaciones de la realidad están hechas de lenguaje y se construyen mediante él. Lenguaje y pensamiento son inseparables, porque el hombre se hace consciente de sus pensamientos y emociones en cuanto se nombran. Por eso, muy a menudo se ocupa la expresión "no hay palabras", cuando el pensamiento o el sentimiento no es claro.

Pensar es, de algún modo, decir la realidad, de manera que la relación del hombre con la realidad está medida por las palabras, por las oraciones;

---

[41] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 63.

[42] Erasmo Bautista Lucas, "Elementos para una filosofía sistemática del lenguaje. Lenguaje y significado", *Efemérides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, vol. 23, núm. 69, 2005, p. 337.

en suma, por el lenguaje. Muchas realidades son verificables en la realidad material, precisamente, por su materialidad; pero hay otras realidades que no son materiales o al menos no se captan sensiblemente y se refieren con una palabra, lo cual no significa que la palabra crea la realidad, sino que la palabra puede aludir realidades inmateriales o insensibles. Por ejemplo, la palabra puede nombrar el viento o la luz, pero también el amor y el perdón; asimismo, mencionar la nada o a Dios, asegurando que la realidad no es sólo realidad material y que existen tanto entes reales como de razón.

Frente a ese panorama, en el hombre surgen preguntas fundamentales que dan pie a la filosofía del lenguaje: ¿Cómo interviene el lenguaje en la relación del hombre con el mundo? ¿Hasta dónde las palabras condicionan el conocimiento? ¿Es posible pensar sin recurrir a las palabras? ¿Cómo es posible que las palabras comuniquen lo íntimo de las experiencias?

A pesar de que en los textos tomistas no se encuentra una filosofía del lenguaje como se plantea en la actualidad, se puede descubrir un interés hacia el tema, tratándolo con un rigor filosófico; entonces, es posible afirmar que ya hay un atisbo de tal especialidad. La historia de esta disciplina propone como iniciadores de tal investigación a los filósofos, quienes, de una u otra manera, reflexionaron sobre tal acto humano. Por lo tanto, Tomás es importante en el desarrollo de este quehacer; en él puede encontrarse, más específicamente, una metafísica del lenguaje, los fundamentos para una filosofía del lenguaje.

Los estudiosos o comentadores de Tomás de Aquino resaltan su reflexión sobre el lenguaje, de tal manera que Martinelli ha dedicado un artículo al estudio lingüístico del aquinate: *Thomas d'Aquin et l'Analyse Linguistique*. Cinningham también escribe sobre el tema en *Speculative Gramar in St. Thomas Aquinas,* mientras que Mauricio Beuchot le otorga un gran apartado en su *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, en *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* y en otros textos referidos al lenguaje. Afirma Beuchot:

> La filosofía del lenguaje de Tomas de Aquino estaba insertada en la lógica y tenía herencia de gramática, sobre todo de ese producto medieval que fue la gramática especulativa. De acuerdo con ello, era un tratamiento al mismo tiempo filosófico y lingüístico. En el aspecto filosófico coincidía con muchos intereses de la actualmente llamada filosofía analítica y en el aspecto lingüístico tenía muchos elementos de la gramática estructural. Constará, en primer lugar, de un estudio del signo, en general, como una parte semiótica, ubicada entre la lógica y la psicología, y un estudio del signo lingüístico, con dimensiones sintáctica, semántica y pragmática; es decir, de las relaciones de corrección o coherencia con otros signos lingüísticos, de correspondencia con

> los objetos que pretenden designar, y de uso por parte de los hablantes, que introduce el aspecto psicológico y hasta sociológico de la lengua.[43]

Con estas palabras, se abre la propuesta de lo que el mismo Beuchot ha considerado una filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino; por tal motivo, la exposición que se presenta a continuación se basa en la propuesta de este estudio de Tomás.[44]

El punto central del que parte Beuchot es el del signo, pues lo propio de Tomás es la profundización de que el lenguaje se fundamenta en el pensamiento, por medio del signo, que tiene la capacidad de hacer las veces de las cosas; de manera que el pensamiento es escrutable mediante signo y éste puede ser pensable o comunicable: material como la palabra o inmaterial como el concepto. El signo representa algo, una cosa, que es denominada significado y el significado es doble: abstracto, que es la significación, o concreto, que es la suposición.

En Tomás se encuentra la división del signo en formal e instrumental. Es formal cuando el objeto representado es conocido en el signo y simultáneamente a él, por causa de una identidad de esencia. Esta clase de signos contiene el concepto formal, que presenta la misma esencia de la cosa que tiene existencia real con existencia mental. Mientras, el signo instrumental representa al objeto por una esencia diversa, por eso se conoce por medio de un discurso. Este signo puede ser natural, por la relación causa efecto, o convencional, por relación arbitraria.

Así, la filosofía del lenguaje de Tomás depende de una concepción metafísica, lógica y psicológica del signo. Para no repetir las tesis de Aristóteles, se señala sólo aquello en lo que Tomás parece haber añadido algo a su inspirador.

En el aquinate confluyen la tradición aristotélica y la agustiniana del verbo o concepto como el intermediario entre el signo lingüístico exterior (oral o escrito) y el objeto; es, además, un signo mental, por lo que constituye un lenguaje mental. En Aristóteles, el concepto es la afección (*pathema*) del alma que corresponde al signo lingüístico; mientras que, en san Agustín, es también el verbo de la mente o el verbo del corazón (*verbum mentis sive verbum cordis*) que responde al verbo exterior. La palabra es signo del concepto y éste es signo de la cosa, de modo que lo primero es que la palabra nos haga comprender el concepto, como su sentido, y éste nos conduzca al objeto, como a su referencia. Dice Tomás: "secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic

[43] Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino,* México, UNAM, 2000, p. 43.

[44] *Idem*.

patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari".[45]

Por supuesto que el signo exterior, la palabra, tiene de manera intencional, como designado principal, la cosa, esto es, la cosa en cuanto real; pero primero va a la cosa en cuanto pensada o conocida y después en cuanto real; por eso, primero significa al concepto y luego al objeto. Así lo refiere el propio Tomás:

> "Sed sciendum quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per philosophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur".[46]

De esta manera, el concepto es causa del significado de la palabra, por lo que Tomás explica: "Verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi".[47]

Así, el verbo mental puede ser de tres clases: concepto, juicio y raciocinio. El primero tiene como signo la palabra; el segundo, el enunciado, y el tercero, el argumento: *significatio*, *suppositio* y *modi significandi*. Santo

[45] Tomás de Aquino, *S. Th*. I, q. 13, a.1, cont. (según el filósofo, las voces son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas. Y así resulta patente que las voces se refieren a las cosas que se han de significar, mediante la concepción del intelecto. Por lo tanto, según que algo puede ser conocido por nosotros con el intelecto, así puede ser nombrado por nosotros).

[46] Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 7, a. 6 cont. (es de saber que la significación del nombre no se refiere inmediatamente a la cosa, sino mediante el intelecto; en efecto, las voces son notas de aquellas pasiones que están en el alma, y las mismas concepciones del intelecto son semejanzas de las cosas, como resulta patentado por el filósofo al principio del *Perí hermeneías.* Luego, el que algunos nombres no sean sinónimos puede estar impedido o por parte de las cosas significadas o por parte de las razones entendidas por los nombres para significar, las cuales se imponen a los nombres).

[47] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, sol. (El verbo proferido exteriormente, ya que es significativo por convención, su principio es la voluntad, como también de los demás artificiados; por ello, así como en la mente del artífice preexiste cierta imagen del artificio exterior, así en la mente del que profiere el verbo exterior preexiste cierto ejemplar del verbo exterior).

Tomás hace confluir en él la tradición de los *modi significandi*, o de los *modistae*, que culminará en la *grammatica speculativa*. Los modos de significar corresponden a los modos de entender y éstos a los modos de ser.[48] Hay modos de significar y consignificar, pues hay términos categoremáticos y sincategoremáticos, esto es, significativos y consignificativos. Los primeros significan por sí mismos, como el nombre y el verbo; mientras que los segundos significan únicamente en compañía de éstos, y son las restantes partes de la oración (adverbios, preposiciones, conjunciones, entre otros); por su parte, el verbo además de significar acción, pasión o movimiento, cosignifica el tiempo.

Pero el Aquinate también hace confluir en él la tradición de los lógicos que estudiaban el lenguaje, desde los *parva logicalia* o tratados de las *proprietates terminorum*; aunque no dedica ningún tratado específico a estas propiedades, las toma en cuenta. Además de la significación que tienen los términos aun fuera del contexto de la proposición, se dan otras propiedades que éstos adquieren dentro de ese contexto proposicional: la suposición, perteneciente a los substantivos, y la copulación, perteneciente a los adjetivos. Dice Tomás: "haec est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae dicunt quod nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant".[49]

Así, la significación es el contenido intelectivo que las palabras transmiten al oyente. La suposición es la relación de los nombres con las cosas que designan. La copulación de los adjetivos es su capacidad de ser predicados, porque consiste en añadir la significación de un adjetivo a la de un sustantivo. Por eso, el sustantivo es más propiamente sujeto y el adjetivo predicado. Santo Tomás divide la suposición en material, cuando el término se refiere a sí mismo o a sus *homoiomorfos*, y formal, cuando el término se alude a la cosa que significa. Asimismo, divide la suposición formal en *natural*, que es la esencia de la cosa significada, y *accidental*, cuando se nombra algún accidente de la misma. A su vez, la accidental se divide en *simple*, la que tiene el término que se refiere a alguna cosa de modo abstracto, y *personal*, la que se nombra a las cosas concretas. Divide la personal en *determinada*, cuando se nombra a una o varias cosas de manera definida, y *confusa*, cuando se le dice a una o varias cosas de manera indefinida. También habla de la oración y de la proposición, es decir, de la oración enunciativa o aseverativa.

---

[48] *Cfr*. Tomás de Aquino, *S. Th*. I, q. 45, a. 2, ad 2.

[49] *Ibidem*. I, q. 39, a. 5, ad 5. La diferencia entre los substantivos y los adjetivos consiste en que los substantivos comportan su supuesto, mientras que los adjetivos no, sino que lo sitúan en la substancia de la cosa [por ellos] significada, por lo cual, dicen los lógicos *(sophistae)* que los substantivos suponen; los adjetivos, en cambio, no suponen, sino copulan.

Santo Tomás ahonda en la semántica de la proposición, la consiste en una relación de razón entre sujeto y predicado y combina las relaciones de inherencia y de identidad para aplicarlas a la proposición. El sujeto y el predicado se relacionan como materia y forma, pero también indican una identidad material y una distinción formal, esto es, una identidad en cuanto a la cosa o *suppositum* y una diversidad en cuanto a la razón, concepto o función. Además de la proposición de inherencia (un sujeto y un predicado), conoce la proposición relacional (varios sujetos y un predicado), aunque se centra en la más simple, la de inherencia. Sujeto y predicado pertenecen a categorías sintácticas distintas, pero correlativas.

Reflexiones conclusivas

La importancia de Tomás radica en la temática y método, ya que la filosofía del lenguaje es, en la actualidad, una pieza fundamental de la filosofía, tal como lo resaltan varios autores:

> Una de las características más importantes de la filosofía del siglo XX es su giro lingüístico. A la influencia de este giro no han escapado las diferentes corrientes filosóficas vigentes, ya se trate de la fenomenología, de la hermenéutica, del marxismo... por no hablar de la filosofía analítica, origen y eje de este cambio. Dicho giro lingüístico se puede caracterizar, breve y toscamente, como la creciente tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del examen de la forma en que éstos se encuentran encarnados en el lenguaje natural.
> El cambio de orientación filosófica ha dado una dimensión nueva a los estudios sobre el lenguaje, una dimensión, si se quiere decir así, no filológica. De hecho, la parcela de investigación lingüística tradicional ha sido invadida desde comienzos de siglo no sólo por filósofos, sino también por sociólogos, psicólogos y antropólogos. Todo esto ha tenido como efecto un ensanchamiento y una profundización en la comprensión de lo que se considera el aspecto distintivo de la especie, el lenguaje natural. El giro lingüístico de las metodologías filosóficas se ha hecho patente, asimismo, en todas sus disciplinas, desde las más abstractas hasta las más ligadas con la acción humana concreta. Ésta es una de las razones por las que la filosofía del lenguaje constituye, hoy día, en la mayoría de las universidades del mundo, una parte importante e insustituible de los estudios filosóficos. En muchas ocasiones, es precisamente la filosofía del lenguaje aquella disciplina que tiende un puente hacia ciencias empíricas, como la lingüística y la psicología, a través del cual, la filosofía resulta fecundada.[50]

[50] Juan José Acero *et al.*, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 15.

Por esta razón, Tomás, hombre del siglo XIII, está vigente, porque trata la temática con la misma profundidad y preocupación; la única diferencia es la nomenclatura. En cuanto al método, siempre asume como base la experiencia vital, ya que confía en la consistencia y concreción de lo real; de ahí hace una teoría, siguiendo la técnica del análisis y la síntesis, con la razón como guía, en la seguridad de que ésta puede alcanzar la auténtica verdad sobre el hombre y sus operaciones; además, se apoya en los pensadores previos, aunque toma de ellos sólo lo que contribuye a la adquisición de la verdad, por lo cual no descalifica a ninguno, sino que establece un diálogo.

La actualidad de la propuesta tomista sobre el lenguaje puede resumirse en las siguientes palabras: la realidad se encuentra frente al hombre y ésta despierta su inteligencia para ser conocida, pero no se queda en el conocimiento, sino que es trasmitida en la interacción humana; entonces, el triángulo realidad, pensamiento y lenguaje es fundamental para el hombre, porque hablando comunica lo conocido de la realidad y así se abre y se manifiesta a los otros.

LA OBJECIÓN DE CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO[1]

Arturo Mota Rodríguez[*]

RESUMEN En este trabajo se plantea el problema de la objeción a la ley por motivos de conciencia —conocido como *objeción de conciencia*—, siguiendo las reflexiones del pensamiento escolástico, en especial, en un escrito de Tomás de Aquino. En primer lugar, se establece el estado de la cuestión en función del comentario a una parte de la epístola de san Pablo a los romanos,[2] donde se justifica la obediencia interior a la ley externa, desde una perspectiva ética y religiosa; en segundo lugar, se comenta una parte de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino,[3] que trata, en específico, los alcances de la obligatoriedad de la ley en el foro de la conciencia y, por ende, de la posibilidad de postular una objeción válida a la ley. Como conclusión, se establece una perspectiva ética respecto de la objeción de conciencia en nuestro tiempo.

ABSTRACT This paper studies the problem of conscientious objection at law on reasons of conscience Act, also known as conscientious objection, but following the reflections of scholastic philosophy, especially in a text of Thomas of Aquinas. First sets the State of the art according to the commentary on a part of the epistle of st. Paul to the Romans (chapters 2 and 13), in which justify, from an ethical and religious perspective, internal obedience to the external law; secondly, it's commented a part of the Summa Theologiae from Thomas of Aquinas (II-II, q. 96, a. 4), which is specifically the scope of enforcement of the law in the Forum of conscience, and therefore, the possibility to apply a valid

[1] *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4. En lo sucesivo, se consignará como *S. Th*, seguido de las referencias.

[*] Universidad Anáhuac, México.

[2] *S. Th.* II y III.

[3] *S. Th.* II-II, q. 96, a. 4.

objection to the law. Finally, it's offered a conclusion that throws an ethical perspective on conscientious objection in our actuality.

Palabras clave
Ética, filosofía medieval, filosofía del derecho, bioética.

Keywords
Ethics, Medieval philosophy, philosophy of law, bioethics.

En la actualidad, el tema de objeción de conciencia es importante, en función de los problemas derivados en la práctica médica, jurídica, religiosa, entre otras, debido a una oposición entre los principios por los que operan aquellos saberes anunciados y las convicciones personales, de manera tal que se justifica una objeción por motivos de conciencia en cuanto al seguimiento de la ley, lo cual hoy busca reconocimiento legal como un derecho.

Aquí se plantea el problema de la objeción a la ley por motivos de conciencia, conocido como *objeción de conciencia*, desde la perspectiva del pensamiento cristiano. En primer lugar, se establece el estado de la cuestión en función del comentario a una parte de la epístola de san Pablo a los romanos,[4] donde se justifica, desde una perspectiva ética y religiosa, la obediencia interior a la ley externa; en segundo lugar, se comenta una parte de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino,[5] que trata, específicamente, los alcances de la obligatoriedad de la ley en el foro de la conciencia y, por ende, de la posibilidad de postular una objeción válida a la ley por motivos de conciencia. Finalmente, se intenta una conclusión que arroje una perspectiva de pensamiento respecto de este tema de objeción de conciencia en conformidad con las reflexiones derivadas del estudio de estas referencias.

Estado de la cuestión

El tema de la *objeción de conciencia* no es ajeno al desarrollo del pensamiento medieval cristiano. Si por ella entendemos la capacidad que tiene un ser humano de oponerse a cumplir algún lineamiento de la conducta establecido por la ley impuesta por otros hombres, en virtud de sus convicciones personales, ya sean éticas, ideológicas, políticas o religiosas, podemos encontrar

[4] *S. Th.* II y XIII.
[5] *S. Th.* II-II, q. 96, a. 4.

distintos eventos en que los primeros cristianos aludían a sus convicciones religiosas, a su creencia en un Dios hecho hombre (Jesucristo) para no cumplir el mandato de adorar a los dioses reconocidos por el Imperio romano, aunque les costara la vida. Se sabe que, por negarse a la adoración de otros dioses, muchos cristianos fueron condenados a formar parte de la diversión provista a los ciudadanos romanos en los estadios destinados para ello; una diversión que consistía, por ejemplo, en ser devorados vivos por leones.

En este contexto, la conciencia jugó un papel muy importante en la manera en que el cristiano se desenvolvía en el entorno social, porque comprometía las exigencias derivadas de la ley del Estado con las exigencias derivadas de su convicción religiosa. Las primeras, competentes al orden público; las segundas, competentes al orden personalísimo del individuo.

En este caso, conviene mencionar un texto que sirve de referencia y sobre el cual es necesario reflexionar con cierta amplitud y profundidad, aunque nos enfocaremos únicamente en dos partes: la epístola de san Pablo a los romanos. En ésta, san Pablo se dirige a la comunidad cristiana de la Roma de su tiempo, la cual, por un lado, se negaba a pagar el impuesto establecido y a obedecer la ley del Imperio, como respuesta a las órdenes de adoración a los dioses del imperio; por el otro, vivía un sentimiento de búsqueda de liberación de un yugo externo a las creencias propias.

En su epístola, san Pablo trata el problema de la ley y su relación con la conciencia, advirtiendo la existencia de la ley y la obligatoriedad de su cumplimiento, más allá del establecimiento y enunciación particular por parte de una autoridad civil. En efecto, parece considerar que el seguimiento de las convicciones personales implica la afirmación de una normatividad a la que el hombre se somete individualmente, y es el primer criterio de valoración moral de las acciones: "Cuando los paganos, que no tienen la ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la ley, aunque no tengan la ley, ellos son ley para sí mismos, y demuestran que lo que ordena la ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otras los disculpa".[6]

Así que los actos realizados siguiendo la voz de la conciencia personal implican el seguimiento de una ley interior, inscrita en el corazón del hombre, y una ley natural, que se conforma como criterio y referencia de la toma de decisiones personales. La conciencia es, pues, un criterio de moralidad, pero en la medida que se sustenta en un ordenamiento natural. En primera instancia, independientemente de la existencia y el conocimiento de una ley exterior promulgada por una autoridad, el individuo se somete y se obliga al cumplimiento de una voz interior que dicta lo que ha de hacerse

[6] *Rm.* 2, 14-15.

o lo que ha de evitarse, teniendo como referencia la palabra, el testimonio de su propia convicción.

Lejos de indicar una prioridad de la subjetividad, lo anterior señala la validez y prioridad de la ley, porque por encima del individuo está la naturaleza, y es ella el fundamento, más o menos objetivo, en el que se sustenta el seguimiento de la voz de la conciencia, que obliga, individualmente, a cumplirla como exigencia para la conducta. De esta manera, no se elimina ni a la conciencia ni a la ley; antes bien, intenta armonizar ambos criterios. Pero esta vinculación implica armonizar también la obediencia a la ley interior fundada en la naturaleza (voz de la conciencia), con la obediencia a la ley exterior, promulgada por la autoridad (ley civil). Tal armonización se desarrolla en el capítulo 13 de la misma epístola:

> Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él. En consecuencia, el que resiste a la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atrayendo sobre sí la condenación. Los que hacen el bien no tienen nada que temer de los gobernantes, pero sí los que obran mal. Si no quieres sentir temor de la autoridad, obra bien y recibirás su elogio. Porque la autoridad es un instrumento de Dios para tu bien. Pero teme si haces el mal, porque ella no ejerce en vano su poder, sino que está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal. Por eso es necesario someterse a la autoridad, no sólo por temor al castigo, sino por deber de conciencia. Y por eso, también ustedes deben pagar los impuestos: los gobernantes, en efecto, son funcionarios al servicio de Dios encargados de cumplir este oficio. Den a cada uno lo que le corresponde: al que se debe impuesto, impuesto; al que se debe contribución, contribución; al que se debe respeto, respeto; y honor, a quien le es debido.[7]

En dicho texto, san Pablo alude a los elementos de la dimensión jurídica de la conducta del hombre en sociedad. El fin de la ley establecida por la autoridad es el orden, el cual se consigue con un ejercicio de poder coercitivo por parte de la autoridad respecto de las conductas individuales que no se apegan a los lineamientos del orden público. Este poder coercitivo se hace enfático con la figura del castigo, de la pena, que limita las acciones por el miedo a sufrir un mal. Así, la ley implica al orden público como fin y a la pena como instrumento negativo. En efecto, la ley ordena las acciones al orden público como un bien compartido por todos los individuos integrantes de una colectividad y es su principal fin; por eso, la pena sólo restituye el orden quebrantado por una conducta adversa al seguimiento de

[7] *Rm.* 13, 1-7.

la ley. El miedo no es, por ende, el fin del ejercicio del poder por parte de la autoridad, sino una mediación psicológica indirecta que prevé la probabilidad de quebranto del orden previsto por la ley.

Sin embargo, san Pablo no es ingenuo, sino consciente de que la dimensión jurídica de la conducta implica un elemento esencial: la justicia. Aclaremos: la autoridad tiene su legitimidad en la voluntad de Dios, que también ha establecido esta dimensión jurídica de las relaciones humanas, ya que él mismo otorgó una ley a su pueblo; sin embargo, esta legitimidad se hace efectiva cuando cumple su carácter esencial de mediación. "Ella [la autoridad] no ejerce en vano su poder, sino que está *al servicio de Dios para hacer justicia* y castigar al que obra mal".[8] Si el fin del ejercicio del poder por parte de la autoridad es el orden público como bien común, la forma de su ejercicio es la justicia, entendida en el sentido clásico ya anunciado por Ulpiano: *Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuit*;[9] que san Pablo expresa como: "Den a cada uno lo que le corresponde".[10]

Como consecuencia, si la autoridad ejerce legítimamente el poder que se le concedió, debe hacerlo con un sentido de justicia e igualdad; con ello, la ley cumple una función jurídica y ética, ya que, al mismo tiempo que procura el orden público como bien común, procura el bien de los individuos que integran una colectividad. Así, la obediencia a la voz interior de la conciencia coincide con la obediencia a la ley exterior, pues ambas siguen el cumplimiento tanto de la ley natural, como de la voluntad de Dios, o, si se quiere, el cumplimiento de la voluntad de Dios inscrita en la naturaleza y expresada racionalmente por medio de la ley promulgada por la autoridad. Por lo mismo, puede leerse en la misma epístola: "es necesario someterse a la autoridad, no sólo por temor al castigo [dimensión jurídica] sino por deber de conciencia [dimensión ética]".

Por tanto, la conciencia y la ley coinciden en una cosa: la justicia, que es dar a cada quien lo que le corresponde, porque es su bien, su derecho, pues la ley, que es justa, contribuye al bien del individuo, y el individuo que sigue la ley justa contribuye al orden público y, por ende, al bien común. En efecto, la justicia es la mediación entre el bien individual y el bien común; es la que permite unidad de bien entre el individuo y la colectividad, de ahí que san Pablo señale una doble vía de la justicia, es decir, del individuo respecto de la colectividad ("al que se debe impuesto, impuesto; al que se debe contribución, contribución") y del individuo respecto de otro individuo ("al que se debe respeto, respeto; y honor, a quien le es debido").

[8] *Rm*. 13, 5. Las cursivas son nuestras.

[9] Domitius Ulpiano, *Liber singularis regularum. Fragmenta minora saeculorum*, Paulus Krueger, Apud Weidmannos, Berolini, 1878.

[10] *Rm*. 13, 7.

Parece que, de esta forma, san Pablo salva el problema de que la convicción religiosa no es una mera contraposición de la ley civil, aunque también anuncia una pauta para desarrollar un pensamiento en cuanto a la posibilidad de la conciencia de objetar una ley promulgada por la autoridad, aspecto que desarrolla con mayor atención y amplitud el gran pensador medieval Tomás de Aquino.

¿La ley humana se impone con necesidad al hombre en el foro de la conciencia?[11]

Se cuestiona el tema propuesto en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, el doctor Angélico, [12] un texto que se inscribe en el *Tratado sobre la ley*, el cual se desarrolla en las cuestiones 90 a 97. La cuestión 96 (desarrollada en seis artículos) es un texto que trata específicamente de los alcances de la ley humana (o establecida por los hombres) en cuanto a su universalidad y necesidad. En él, se reflexiona sobre los temas de la universalidad de la ley (artículo 1); de sus relaciones con los hábitos que guían las pasiones humanas (vicios y virtudes, artículos 2 y 3), y se aborda el problema de los límites de la ley en cuanto a los alcances de su obligatoriedad, ya sea interna, en cuanto a la conciencia (artículo 4), o externa (artículos 5 y 7). Así que este escrito reflexiona acerca de los límites de la obediencia interior de la ley externa; es decir, los elementos que hacen posible un acto de objeción de la conciencia.

Al final del apartado anterior, mencionamos que, aunque san Pablo realiza un esfuerzo intelectual por mostrar la necesidad y posibilidad de armonizar la ley y la conciencia, abre una perspectiva para pensar la posibilidad de ejecutar un acto objetor de la ley por motivos de conciencia; y es que la ley externa depende de la justicia para que obligue interiormente.

El texto se expone en la forma de la *disputatio*,[13] señalando tres argumentos que pueden favorecer la no obligatoriedad ni obediencia interior de la ley

[11] "Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae".

[12] Se le llamó *doctor angélico,* porque desarrolló ampliamente un discurso que intenta mostrar una especulación acerca del ser del ángel, que forma parte del contenido de la fe cristiana. En buena medida, retoma las reflexiones proporcionadas ya por la figura de Pseudo Dionisio, en sus obras *De divinis nominibus* y *De coelesti hierarchia*; pero Tomás de Aquino enriquece estos pensamientos con la metafísica aristotélica y neoplatónica que le caracterizan.

[13] La *disputatio* fue un método pedagógico de la enseñanza medieval, influido por un sistema de reflexión y exposición de Pedro Abelardo, quien escribió un texto titulado *Sic et non*, que expone argumentos y contraargumentos respecto de temas particulares. La *disputatio* implicaba tres elementos: la discusión, la exposición y la resolución. La discusión consistía en establecer los argumentos que podían responder el problema de modo afirmativo y

externa, de modo absoluto. A continuación, se enuncian los principios de las argumentaciones: “una potestad o autoridad inferior no puede imponer la ley en un juicio que corresponde a una potestad o autoridad superior”.[14] “El juicio de la conciencia depende, en modo máximo y principal, de los mandatos divinos, pero a veces los mandatos divinos son anulados por las leyes humanas”.[15] “Frecuentemente, las leyes humanas provocan injuria y calumnia a los hombres […] pero es lícito a cualquiera evitar la opresión y la violencia”.[16]

En ellos, se alude a los elementos de la ley[17] que dirigen las argumentaciones: el autor (potestad), el fin (bien común) y la forma (justicia) de la ley, respectivamente. En el primer caso, se elimina la posibilidad de obligatoriedad de la ley humana externa, porque relaciona el juicio de la conciencia personal directamente con la autoridad y potestad de Dios, pues sólo él puede sancionar el interior del hombre, por ser el autor de la naturaleza humana; en el segundo caso, añade al argumento anterior que las leyes humanas pueden ser contrarias a la voluntad de Dios, de quien es propio ordenar la conciencia en consecución de su bien y fin propios, y, en el tercero, contrapone el sentido de justicia implícito en la ley natural, a la pasión humana, que puede orientar la promulgación de una ley humana con un sentido de daño al prójimo, y, por tanto, de injusticia.

Como el tema central de la reflexión es la conciencia, elemento de contenido ético, es necesario establecer el carácter propiamente ético de la ley, ya que la dimensión jurídica de la conducta atañe únicamente a los ámbitos de obediencia externa a la ley, pero la obediencia interna apela a un criterio diferente, a lo ético. Esto es muy importante, porque si la ley obliga interiormente, en conciencia, lo hace en virtud de su orden ético.

De ahí que Tomás de Aquino divida su argumento principal en dos partes, atendiendo la justicia como aquel criterio por el cual es posible valorar o desvincular la influencia de obligación de la ley en el foro interno.

---

negativo (lo que se puede decir en favor y en contra), generalmente, apelando a las doctrinas desarrolladas previamente y contemporáneas; la exposición desarrollaba un argumento que pudiera servir de guía, a partir de una reflexión profunda y de un conocimiento de las doctrinas anteriores; la resolución implicaba hacer un comentario a los argumentos establecidos en la discusión, como respondiendo a lo expuesto en ellos. La *disputatio* servía, también, como habilitación intelectual, pues exigía sólido conocimiento de la doctrina, rigor (lógica) argumentativo para vincular los pensamientos, claridad (gramática) y elegancia (retórica) en la exposición del contenido.

[14] "Inferior potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis".

[15] "Iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis; sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas".

[16] "Leges humanae frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus […] sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare".

[17] *S. Th.* I-II, q. 90, a. 4; II-II, q. 58, a. 1.

Primeramente, afirma la fuerza de la ley en la conciencia en función de la justicia: "Si [las leyes] son justas, tienen la fuerza de obligar en el foro de la conciencia",[18] y explica la justicia de la ley a partir de los elementos anunciados previamente. Así, las leyes son justas en razón del fin, en cuanto ordenan la conducta de los individuos en virtud del bien común; en razón del autor, en cuanto la potestad de la ley no excede la potestad de quien las instituye; y en razón de la forma, en cuanto impone las cargas a los individuos con igualdad proporcional y en perspectiva del bien común.[19] Por eso, la primera conclusión del argumento señalado afirma categóricamente: "Según esto, las leyes que son de este modo, que reparten las cargas de modo proporcional, son leyes justas, obligan en el foro de la conciencia y son leyes legales".[20] Entonces, la justicia, entendida como igualdad proporcional,[21] es el elemento vinculatorio entre lo jurídico y lo moral; por lo mismo, el elemento que permite advertir la posibilidad de pronunciar una objeción de la conciencia.

En la segunda parte del argumento, Tomás de Aquino afirma que una ley puede ser injusta de dos modos. El primero se da en la medida que se vulnera algunas de las tres condiciones estudiadas, ya sea buscando el bien propio e individual en lugar del bien común; ya sea que la ley sobrepase la potestad del autor o porque es desproporcional en el reparto de las cargas, aunque busquen el bien común.[22] Cabe destacar que no se pierde el carácter legal, pero sí su carácter ético; por eso afirma que, "en este caso [las leyes] tienen más de violencia que de leyes",[23] debido a que violentan el orden ético de su dimensión jurídica. En ese sentido, la ley que no se ordena por una dimensión ética no obliga en conciencia.[24]

Sin embargo, Tomás de Aquino no es ingenuo, porque si bien la conciencia se ordena por una dimensión ética, prevalece un orden de bien mayor, que es, en este caso, el bien común; entonces, plantea inmediatamente

---

[18] *Si* [*leges*] *iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae*. C.

[19] *Leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis oner in ordine ad bonum commune*. C.

[20] *Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales*.

[21] El tema de la justicia como igualdad proporcional es ampliamente atendido por el mismo Tomás de Aquino en *S. Th.* II-II, q. 58, el cual merece un estudio más profundo.

[22] *Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune*. C.

[23] *Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges*. C.

[24] *Unde tales leges non obligant in foro conscientiae*. C.

una excepción a la objeción de conciencia: el orden público: "tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, sino a fuerza de evitar el escándalo y la turba [desorden], en virtud de lo cual el hombre debe ceder su derecho".[25]

Al respecto, la conciencia y su posibilidad de objetar o ir en contra de una ley civil, que es un ámbito interior y personalísimo, es un derecho que no puede negarse, pero que se puede impugnar; asimismo, la impugnación de la objeción de la conciencia se ordena en virtud de un bien mayor, y éste es el bien común, que, en términos jurídicos, es el orden público, y, en términos de pensamiento cristiano, es el bien del prójimo. Así se puede leer en la respuesta que da Tomás de Aquino al tercer argumento establecido, que trata sobre la injusticia, al confirmar que cuando "la ley […] impone un gravamen injusto a los súbditos […] el hombre no está obligado a obedecer la ley, si por esa desobediencia puede evitar el escándalo y un detrimento [daño] mayor."[26] Es decir, la desobediencia a la ley por motivos de conciencia se afirma con conformidad con una posición personal, pero ética, lo cual, igualmente, establece los propios límites de tal desobediencia: en el orden jurídico, el bien común, y en el orden ético o moral, el bien del prójimo, por el escándalo[27] a la conciencia del hermano.

El segundo modo por el que una ley puede ser injusta, y que da motivo de una objeción por parte de la conciencia, es que la ley contraviene el orden de la voluntad divina y del bien divino, como cuando un gobernante ordena e impone la idolatría o a cualquiera cosa contraria a la ley divina,[28] debido a que contraviene una convicción religiosa.

Esto es muy interesante, porque para Tomás de Aquino, la objeción de conciencia apela, en primera instancia, a un criterio de orden ético-jurídico y, en segunda instancia, a un criterio de orden de creencia religiosa. Frente al orden jurídico, puede objetarse la ley por motivos de conciencia en función de una convicción personal, aunque ética; también por motivos de convicción religiosa, en conformidad con los lineamientos establecidos por un orden de fe. Así, puede ser que la primera fuerza por la que se afirma una

[25] *Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere*. C.

[26] "*Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen iniustum subditis, ad quod etiam ordo potestates divinitus concensus no se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detriment resistere possit*". Ad 3.

[27] *Scandalum* (escándalo) es una palabra latina que proviene de la palabra griega σκάνδαλον, cuyo significado es *piedra*, *obstáculo*, y coloquialmente, se utilizaba como *piedra de tropiezo*, para significar un acto que desviaba la rectitud de la conducta o del juicio de otra persona.

[28] "*Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyranorum inducentes ad idolatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare*".

objeción de conciencia sea, en el individuo, una convicción religiosa, pero tiene más peso frente al orden jurídico el carácter ético en que se expresa tal convicción, como injusticia en función del derecho. Por lo mismo, puede inferirse que, si el individuo quiere afirmar un carácter jurídico de su objeción de conciencia, antes que acudir a su convicción por creencia religiosa, debe justificar la viabilidad ética de tal convicción, y, con base en ello, establecer la efectividad jurídica de su acto objetor, con lo que la objeción de conciencia sería no sólo un acto personal de apego a una creencia religiosa, sino un derecho que debe resguardarse en términos de legalidad.

Por otra parte, en su afán de serenidad y prudencia para tratar un problema, Tomás de Aquino manifiesta que la objeción por parte de la conciencia no es ilimitada, sino que asume las mismas restricciones de sus fuentes ético-jurídicas y religiosas. En este sentido, la objeción a la ley por motivos de conciencia implica que tal desobediencia no suponga un daño al orden público, pues con la objeción sólo se busca realizar un bien para el individuo, pero ello no puede implicar un daño a otro, porque estaría en contra de su propia fuente ética de búsqueda de bien proporcional para todos, en lo que se funda el derecho. En cuanto a la convicción religiosa, por la que puede afirmarse una objeción a la ley, se inscribe igualmente en un contexto de creencia, que, en el caso del cristianismo, establece la caridad como eje fundamental que ordena las relaciones humanas. De ahí que la objeción de conciencia no pueda contradecir dicha orientación, ante lo que Tomás de Aquino establece como límite a la objeción, el escándalo, porque por motivos de conveniencia personal no es permitido que el prójimo, que no está bien formado en la rectitud de sus convicciones éticas o religiosas, confunda su conciencia y pueda, en consecuencia, conducirse de modo desviado a lo que la creencia misma pide.

Al parecer, para Tomás de Aquino, el aspecto importante que orienta el estudio de la objeción por motivos de conciencia es la rectitud, en el ámbito ético-jurídico y en el moral-religioso. La rectitud implica claridad en el conocimiento de los principios en que se fundan estos ámbitos; tal es el caso del discernimiento por el que se compara un principio con la situación particular, en función de la cual comparación se realiza una acción concreta. Para Tomás de Aquino, este ejercicio de rectitud es ordenado por la prudencia, una rectitud prudencial que evita la intransigencia de la ley y la pérdida de sentido por parte de la subjetividad, un tema que no se desarrolla en esta cuestión, pero parece implicado.[29]

[29] Es necesario desarrollar con más amplitud este aspecto de la prudencia como mediación en la interpretación ética-jurídica y moral-religiosa, pero eso merece un trabajo especial que se desarrollará posteriormente. Por lo pronto, se recomienda la revisión del texto de Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000, para comenzar la

Además de la legalidad, la rectitud jurídica tiene una impronta ética, mientras que la rectitud moral implica una creencia religiosa, aunque bajo un criterio de congruencia con los contenidos propios; un aspecto que resulta sobresaliente porque se revela la originalidad del pensamiento de Tomás de Aquino: procura fortalecer sus argumentaciones con las referencias al pensamiento de Aristóteles; sin embargo, en este texto no se encuentra una sola referencia al estagirita, si bien es cierto que el tema de la rectitud ética y política ya es tratado por Aristóteles, pero no advertido en cuanto a la obediencia interior de la ley y su posibilidad de objetarla; de igual manera, san Pablo reflexiona sobre la unidad ética entre conciencia y ley, pero no sobre la validez de la objeción a ella. Es, pues, Tomás de Aquino quien retoma la intuición de la relación ético-jurídica y moral-religiosa por parte de san Pablo, ampliando la posibilidad de la objeción a la ley por motivos de conciencia, con lo que enriquece la reflexión del pensamiento cristiano en conformidad con las exigencias de la vida política por parte de los propios cristianos.

Conclusión

En la reflexión tomasiana,[30] la objeción de la conciencia se inscribe como posibilidad en un contexto jurídico, ético y religioso, ya que de la vinculación entre estos órdenes depende la validez del ejercicio de una no obediencia a la ley. En primer lugar, su carácter jurídico puede afirmar el carácter de derecho a la objeción de conciencia. En segundo lugar, a partir de la reflexión sobre los elementos propios de la ley (legalidad) y de los elementos propios de su carácter de obligación interna, en la conciencia individual (ética y religiosa), Tomás de Aquino expone el criterio por el que puede haber desobediencia a la ley. De esta forma, si la ley no cumple las condiciones propias de legalidad o de la exigencia ética de la justicia o si va en contra de la convicción de creencia religiosa (que debe ser conforme a las exigencias éticas), el individuo puede, con validez, ejecutar un acto objetor a la ley.

A pesar de ello, el acto objetor por motivos de conciencia no es, en el pensamiento expuesto por Tomás de Aquino, ilimitado; su validez le impone sus propios límites debido a que la objeción de conciencia tiene que ser congruente con las exigencias propias de la legalidad, de la ética y la creencia religiosa; así que la objeción de la conciencia no puede ir en contra

reflexión de este tema.

[30] Se expresa como *tomasiana* para diferenciar el pensamiento de Tomás de Aquino del desarrollado por las escuelas *tomistas*, que intentaron un desarrollo del pensamiento del mismo Tomás de Aquino, no siempre en conformidad con el pensamiento del aquinate, y a veces, desviando algunas de sus especulaciones.

del fin legítimo de la ley que se relaciona con una exigencia ética, es decir, el bien común en relación con la justicia, en su doble aspecto, principalmente distributiva, pero también conmutativa, lo cual aplica a cualquier convicción personal, ética, política, ideológica o de cualquier otro ámbito. Tampoco puede ir en contra de las exigencias propias de la convicción derivada de la creencia religiosa mientras ésta se encuentre en conformidad con los ámbitos anteriores; por eso, la caridad funciona como el eje que orienta y limita el acto objetor.

La objeción de conciencia en el pensamiento cristiano implica, entonces, una valoración de la vinculación ética entre ley y conciencia, principalmente en la justicia, considerada ya por san Pablo en su *Epístola a los romanos*, ampliando la perspectiva desde esta unidad ética a la posibilidad de su ejecución y sus límites propios, que es lo que Tomás de Aquino desarrolla en el texto comentado.

En el pensamiento cristiano-católico, la objeción de conciencia tiene alcances importantes, porque en el contenido de sus columnas doctrinales (Sagradas Escrituras, tradición y magisterio) se expresa la reflexión de los aspectos ya enunciados por parte de san Pablo y Tomás de Aquino. Una referencia notable es la tercera carta encíclica, *Caritas in veritate*, firmada por el papa Benedicto XVI, donde afirma como sentido de la doctrina social de la Iglesia, el ejercicio de la caridad, del amor, en la verdad,[31] una verdad vinculante de las dimensiones religiosa, política y ética del actuar del cristiano, en particular, y del hombre, en general,[32] lo que podría dar luces para plantear en las dinámicas políticas particulares un derecho a la objeción de conciencia.

---

[31] *Cfr*. Benedicto XVI, *Carta encíclica "Caritas in veritate"*, México, Ediciones Paulinas, 2009.

[32] Es necesario para el pensamiento cristiano-católico contemporáneo estudiar los contenidos que al respecto de la objeción de conciencia aporta esta carta encíclica, pero dicho estudio merece un lugar aparte del presente escrito. Se considerará en un trabajo posterior.

ERASMO DE ROTTERDAM Y LOS FUNDAMENTOS DE LA *COMMUNITAS PERFECTA*

María Cristina Ríos Espinosa*

Resumen Este ensayo pretende destacar la importancia de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) en la construcción de un tipo de humanismo en el siglo XVI, el cual defendió los ideales de comunidad fundamentados en el epicureísmo y en los principios del cristianismo primitivo —la caridad hacia el prójimo y la renuncia a la riqueza—, basados en un modelo de comunidad establecido en una organización de la tierra comunal y en el trabajo colaborativo, como principios materiales de reproducción de la vida justa, la cual, a su vez, debe basarse en la paz como su condición de posibilidad. Se trata de un tipo de modernidad que compitió con otros modelos civilizatorios alternativos, como el de Martín Lutero (1483-1546), quien triunfa en el norte de Europa, con reformas devocionales particulares, con cruces importantes con las propuestas de Erasmo de Rotterdam, donde las críticas entre ambos coinciden gracias a su orden de procedencia; eran agustinianos y estudiaron en las escuelas de la *Devotio moderna* —como fueron los Hermanos de la Vida Común—, fundadas en la baja Edad Media en el siglo XIV, las cuales propusieron verdaderas reformas devocionales. Erasmo y Lutero, además de estar cobijados bajo un mismo techo histórico político, impregnado de corrupción, afanes de conquista, pobreza e injusticia social, son hábiles activistas sociales frente a dichas causas justas.

Abstract This essay wants to show the active participation of Erasmus of Rotterdam (1466-1536) in the construction of a type of humanism during the sixteenth century, which defended the ideals of community based in epicureanism and the principles of primitive christianity, as charity and the renunciation towards property, as a model of community based on the social organization of territory and the collaborative work

* Colegio de Arte y Cultura, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

as the material principles of human reproduction as a way to obtain justice, peace is its condition of possibility. This is a kind of modernity which entered in competition with other civilizatory projects, as Martin Luther's (1483-1546) spiritual reform with its political success in the north of Europe. We find interesting similarities in critics and proposals of both theologians, this is due to their shared Augustinian origins and to the schools were they studied in their youth. Erasmus and Luther also shared their fight against corruption, conquer objectives by powerful men, greediness, selfishness, vice and a critique against injustice and poverty.

Palabras clave
Ideales de comunidad, humanismo renacentista, paz, justicia, filosofía de Cristo, epicureísmo

Keywords
Community ideals, humanism in Renascence, peace, justice, philosophy of Christ, epicureism

La pertinencia de leer a Erasmo de Rotterdam

Revivir los ideales políticos de Erasmo de Rotterdam obedece a la necesidad de reflexionar respecto de la paz en México, en exigirla como un derecho, no como un privilegio. Un clima de paz y seguridad es el mínimo indispensable que garantiza la consecución de la reproducción de la vida material y cultural de nuestros pueblos. La reflexión es pertinente para una sociedad que vive dominada por la discriminación, el miedo y un Estado no disfuncional sino fallido, donde, además de fracturarse los lazos societales de pertenencia, se adelgazan las posibilidades de construcción política a través de una dominación estética y epistémica profundamente despolitizadora que saca de los programas de estudio a la historia y a la filosofía; con lo anterior, se da lugar a una masificación de los imaginarios, se degrada a nuestros héroes mediante los ejercicios mediáticos y se limitan los espacios para revisar nuestros derechos y exigir su respeto. Hoy más que nunca son necesarias plumas incendiarias y heroicas como la de Erasmo de Rotterdam.

En el análisis filosófico de sus obras, encontramos planteadas las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida de una comunidad, como son las nociones de cordialidad y tolerancia que aparecen en su *Querella pacis*, en la crítica contra la irracionalidad de la ambición en *El Elogio a*

la Locura o en la reforma de las reglas de conducta necesarias para una vida feliz que ofrece en su *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano*. Todas ellas son un ejercicio crítico-político importante frente a una generación amnésica y anómica, donde parecen haberse olvidado las funestas lecciones de la violencia y cada generación reproduce esta gran capacidad de olvido: no recuerda que los derechos que hoy no defiende fueron ganados por nuestros ancestros mediante actos de heroicidad envidiables y que lo que los convierte en héroes es justamente haber dejado su comodidad para trabajar en la construcción de derechos que ellos no habrían de disfrutar, pero por los cuales estuvieron dispuestos a morir por toda una comunidad de víctimas. No hagamos que nuestros muertos vuelvan a morir.

Erasmo de Rotterdam en la construcción de la *Communitas perfecta*

Dos de las preguntas rectoras de esta investigación son las siguientes: ¿de dónde surge esta necesidad de reivindicar los vínculos comunitarios como fundamento crítico en contra del orden político imperante en el siglo XVI? y ¿cuál es el papel de Erasmo de Rotterdam en la construcción de la *Communitas perfecta*?

Para responderlas, se busca mostrar el desafío de Erasmo de Rotterdam en contra del ambiente político-religioso del siglo XVI, época conocida como la primera Modernidad, en la que ocurren cuatro sucesos que marcaron el devenir civilizatorio y que hoy continúan inspirándonos en cuestiones de ética y política: el surgimiento del *humanismo renacentista*; la Reforma protestante; la escolástica de la Contrarreforma, y el "descubrimiento" de América. Este último acontecimiento significó la gran oportunidad de corregir los errores de la civilización europea; ello se debe a que el modo de vida de los indios, con sus formas de propiedad comunitaria, su ausencia de ambición —como lo demuestra su indiferencia ante los minerales y metales preciosos que existían en las Indias—, su timidez y generosidad de carácter —como lo atestiguan las cartas de Américo Vespucio y los relatos y cuadernos de viaje de capitanes y comerciantes de altos vuelos que viajaban en las expediciones durante el siglo XVI, sin olvidar el retrato del carácter indígena que Bartolomé de las Casas ofrece en su *Historia de las Indias*, testigo del genocidio perpetrado por los españoles y denunciado por él en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*— convirtió a América en el lugar de realización de las utopías políticas, de la construcción de un ideal de comunidad, como lo intentaron los llamados *primeros franciscanos* —conocidos también como los *doce apóstoles americanos*—, a su llegada a las Indias en 1523, y los misioneros posteriores con sus ideales evangelizadores, como Bernardino Sahagún, Juan de Torquemada y Jerónimo de Mendieta.

Las utopías renacentistas también consideraron a América como una oportunidad civilizatoria; tal es el caso de las propuestas de sociedades más justas, de Tomás Moro, Francis Bacon y Tomaso Campanella; asimismo, cabe mencionar las sátiras y fábulas de la época, como *El Elogio a la Locura,* de Erasmo de Rotterdam, con dedicatoria a su gran amigo Tomás Moro, *El Quijote,* de Miguel de Cervantes, y *Los viajes de Gulliver* y las sátiras de Jonathan Swift.

Dentro de este contexto, Erasmo de Rotterdam buscará construir los ideales de comunidad compartidos por otros humanistas renacentistas, quienes deseaban el pleno desarrollo de la libertad política y de la dignidad del hombre. Erasmo lo hará por la vía genealógica, al revisar a los clásicos griegos y romanos, en particular el estoicismo y el epicureísmo. Abogará por la traducción de las biblias para encontrar ahí los verdaderos principios del cristianismo y para rescatar, mediante la crítica hermenéutica, un modelo ético-político aspiracional que sirva de guía rectora para reformar las maneras de pensar y la conducta de la vida en comunidad, de la Iglesia y del Estado, para lograr la armonía y la paz social.

La crítica filosófica-política de Erasmo pone en tela de juicio las razones imperiales de expansión territorial, rechaza la violencia como causa eficiente y cuestiona la supuesta incuestionabilidad y legitimidad de los medios violentos; si el fin es justo, no cree en las guerras justas. Erasmo es un pensador valiente que denuncia la irracionalidad de la guerra; fue de los primeros pensadores en levantar una crítica hacia el método racional antes que Immanuel Kant, y también cuestionó la Ilustración del siglo XVIII. Así lo prueba su crítica al uso del silogismo como método de enseñanza en la teología escolástica, una clara crítica al método. La razón debe ser práctica, pues, si no nos enseña a ser prudentes y a utilizar el sentido común, pierde su sentido. De igual manera, la filosofía debe ser práctica, pues la razón no sirve como sabiduría enciclopédica; así se comprueba en su crítica a la teología escolástica, en la cual propone auténticas reformas religiosas por medio de las reglas de conducta devocional que incorpora en el *Enquiridión o Manual de caballero cristiano* y en el que se observa la influencia de sus estudios en la escuelas de los Hermanos de la Vida Común, donde se practicaba la *devotio moderna,* proveniente de la baja Edad Media, verdaderas reformas en la devoción espiritual y claros precursores del luteranismo.

Erasmo es uno de los primeros pacifistas, como lo vemos en su *Querella pacis*, escrita en 1517. En ella, la *paz* personificada resuena al Sócrates de la *Apología* de Platón, cuando éste va a visitar a quienes se dicen sabios y descubre que no lo son. De igual forma, *la paz* se acerca a los académicos, teólogos, retóricos, gente común de la ciudad, los parlamentos, las cortes y la iglesia, y en todos lados encuentra disputas y guerras. No hay lugar para la *paz*; ella se encuentra desilusionada de la especie humana, no puede

entender cómo es posible más concordia entre los animales que entre los que se dicen racionales; incluso, existe mayor solidaridad entre los mismos lobos y bestias salvajes que en las instituciones humanas.

A pesar de las grandes diferencias entre los "humanistas renacentistas", los escolásticos tardíos y el luteranismo,[1] existe un punto en común entre ellos: la defensa de una comunidad originaria cuyos lazos unidos por la fraternidad y el amor al prójimo posibilitan una idea de soberanía; soberanía entendida como sociedad política poseedora de los derechos absolutos y que ésta delega a un representante, ministro o administrador de los derechos, pero que no los posee de manera absoluta, pues los conserva la comunidad. Se trata de la sociedad política que legitima la entrega o delegación del poder a un representante. El poder o *potestas* no lo pierde con dicha delegación; este reflejo del poder o espejo que posee el ministro debe obedecer a la comunidad instauradora del poder, pues de lo contrario, se fetichiza y convierte en tiranía.

Los seguidores de la *devotio moderna*, los Hermanos de la Vida Común en el siglo XIV[2] y Martín Lutero (como el heredero de estos pensadores agustinianos), por ejemplo, encontraron su ideal de comunidad en el cristianismo primitivo, quienes conservaron tan sólo dos mandamientos originarios: el amor al prójimo y el voto de pobreza. El revisionismo crítico derivado de las traducciones de las biblias, promovido tanto por Lutero como por Erasmo de Rotterdam,[3] les permitió encontrar en los fundamentos del cristianismo la base de legitimidad de la crítica de las instituciones del papado y renovar la idea de Iglesia en la comunidad de fieles seguidores,

---

[1] Las diferencias consisten en la idea de naturaleza humana. Para los humanistas y escolásticos, es digna y libre; para los luteranos, es esclava y caída, incapaz de justicia.

[2] En una de estas escuelas monásticas acogió y educó a Rotterdam de joven. Estas escuelas incluyen en sus actos devocionales reglas adicionales de conducta para sus seguidores y realizan una verdadera reforma teológica. Ellos fueron agustinianos y, a finales del siglo XIV, se les obligó a ligarse a monasterios, pues la Iglesia vio en sus reformadores una gran amenaza. Ello explica por qué Erasmo, en *Enquiridon o Manual del caballero cristiano,* incluye reglas de conducta para el buen cristiano, como la diferencia entre el hombre interior y exterior, donde afirma no estar en contra de las ceremonias de la Vulgata; pero, si se siguen sin reflexión y sin vistas a la obediencia del hombre interior donde está la verdadera regla por la comunión con Cristo, se cae en vacíos de sentido y corrupciones por el apego a los honores. Los Hermanos de la Vida Común fueron los precursores del luteranismo. Lutero y Erasmo se emparentan en esta crítica a las ceremonias exteriores y a las supersticiones con las que manipula la Iglesia la conciencia de la comunidad cristiana.

[3] Esta promoción de la traducción de las biblias compartida por un antipapista como Lutero y Erasmo, que no era antipapal, aunque sí su crítico más severo, provocó que asociaran a este último con el primero y lo acusaran de complicidad en las herejías luteranas y lo obligaran a deslindarse de él mediante la obra *De libero arbitrio*, en respuesta a la obra de Lutero, *De servitute humana*, que enfureció a Lutero y le dolió profundamente, pues lo admiraba muchísimo.

unidos por el amor y no en las jerarquías institucionales corruptas. La observación de la conducta de aquellos primeros cristianos, quienes formaron comunidad por lazos de lealtad a Cristo y la predicación, seguidores de Cristo sin propiedad ni riquezas, con la única vocación de servir por medio del trabajo de evangelización, fue la inspiración que llevó al luteranismo a juzgar con dureza a la Iglesia como institución. La razón de recurrir a esta génesis de las primeras comunidades cristianas obedece a un ideal de purificación y corrección de la marcha de la Iglesia, cuyos representantes, arzobispos, obispos y papas estaban corrompidos por las riquezas mundanas, por el afán de poder y de posesiones materiales. Esta realidad de las instituciones eclesiásticas, contrastada con la génesis del cristianismo primitivo, permitía juzgarlas como ilegítimas y tiránicas.

El epicureísmo cristiano de Erasmo de Rotterdam como ideal

Erasmo de Rotterdam es un crítico y escéptico de la escolástica dogmática; está en contra del método (*ratio*) y su concepto de razón es la prudencia. Es un discurso en contra del método, porque pierde a la filosofía de su verdadera misión, la obtención de la felicidad; ella es la finalidad de la filosofía. Nuestro autor toma prestado este horizonte hermenéutico e hilo conductor de la filosofía como práctica, de sus lecturas de Epicuro y los epicureístas, para quienes el eje rector de la conducta eficiente y prudente es el "cuidado de uno mismo" y la *ataraxia* (la paz mental), noción lejana a lo que después se asociaría con el egoísmo o el hedonismo vulgar por la moralidad cristiana posterior, e identifican el concepto con una especie de inmoralidad. Rotterdam hace una interesante recuperación hermenéutica de filósofos paganos, lo que le vale la acusación de "paganismo" por parte de Lutero, después de romper su relación de amistad; la ruptura vino luego de ser publicado *De libero arbitrio*, de Rotterdam, en respuesta al texto *De servitute humana*, de Lutero, por la cual este último se sintió herido de muerte y escribe una airada carta en su contra acusándolo, también, de convenenciero de la causas reales y de buscar el prestigio y la venta de sus obras, según cuenta León Halkin[4] en su biografía. Rotterdam respondió a la carta con su ironía característica y sin la pasión de su adversario.

Su filosofía es práctica y no teórica, como lo fue para Sócrates, Epicuro, Séneca, Cicerón y los estoicos, de quienes siguió sus consejos; encuentra en el cristianismo primitivo y sus prácticas comunitarias un reavivamiento de las máximas de dichos sabios. Son sabios no por sus conocimientos, sino por su praxis. Un filósofo auténtico no es el que posee la dialéctica, sino aquel que se encuentra libre de perturbaciones del cuerpo; por eso, recomienda la

[4] León E-Halkin, *Erasmo entre nosotros* (trad. de I. Medrano), Madrid, Herder, 1995.

ataraxia (la tranquilidad mental) epicúrea y la *apatheia* (imperturbabilidad del alma e indiferencia por los apegos del mundo) estoica. Un rey debe coincidir con un filósofo en el sentido de convertir la felicidad del Estado en su verdadera finalidad y orientación, un *ethos* o forma de vida, donde la filosofía pueda coincidir con la ética y la ética con la verdadera forma de gobernar política.

Asimismo, obtiene conclusiones a las que llegaron contemporáneos, como el sobrino de Pico della Mirandolla, Gianfrancisco, quien publicó, cuatro años antes, las mismas críticas que Rotterdam hizo en 1517, coincidiendo con la publicación de la primera parte de la *Utopía*, de Tomás Moro, gran amigo del filósofo holandés y a quien le dedica su obra *Elogio de la Locura* e influye de tal manera que los "utopianos" de Moro, en su *Utopía*, son un modelo de estoicismo interesante.

Sin embargo, según John Monfasani, en su artículo *Erasmus and the philosophers*, Rotterdam no lee a sus contemporáneos, sino a Platón, a Epicteto y a Aristóteles en griego, y a Cicerón, a Tomás de Aquino en latín, entre otros. Esto significa que su erudición lo lleva a examinarnos desde las lenguas muertas y no desde los traductores, quienes introducen pasajes que no vienen en los originales. Incluso, Rotterdam menciona que las dos escuelas, la aristotélica y la estoica, difieren en verbo (*verbum*), mas no en sustancia (*res*). Lo que le llama la atención de los epicureistas es que no se dedican a moralizar y eso le agrada. Mientras tanto, Lutero lo acusa de epicureísmo, pero en el sentido más vulgar y tradicional del término. Efectivamente, Rotterdam se reapropia de la doctrina epicureísta, como es posible constatar en uno de sus primeros escritos, *De contemptu mundi*, de 1480. Alaba el alejamiento del mundo, de la política y del matrimonio de la doctrina epicúrea, de la vida solitaria y de la vida feliz en solitario, en el retiro del mundo. No acepta el principio ascético de la *autonegación*. El retiro del mundo no es por autonegación, sino por motivos en favor de la prudencia. Nuestro erudito valoraba el ideal epicureísta de la *ataraxia*, reconocía a la vida monacal aquello que Epicuro recomendaba, el placer supremo, la liberación del horrible dolor o tortura de conciencia. Se trata de un tema recurrente en la vida de Rotterdam, como atestigua *Paracelso*, obra de 516, en la que dice a Epicuro que "nada en la vida de un hombre puede ser más placentero que una mente consciente de no haber obrado mal". En el *Elogio a la locura* también afirma que "una conciencia tranquila es como una fuente que destila placer".

En su coloquio *El epicureo*, de 1533, Rotterdam tiene a un interlocutor, "El hedonista", quien enseña a un estudiante que no existe nada peor que una conciencia atormentada. Da el ejemplo de un franciscano que, descalzo y sin ninguna propiedad ni riqueza, vive gozoso con la tranquilidad de

su conciencia al igual que 600 sardanápalos. Esto lo lleva a la conclusión de que Cristo era epicúreo —sentencia atrevida, desde luego—.

Asimismo, durante su encierro dentro del monasterio de Steyn, en 1489, afirmó que su finalidad en la vida era el ocio dedicado a la meditación de la escritura y a lavar sus errores: una vida epicúrea alejada de los placeres del mundo. De todos es conocida la crítica de Lutero en contra de la vida monástica por considerarla un tipo de egoísmo, pues el amor al prójimo se demuestra en el servicio, no en el encierro, y condena a Rotterdam de escéptico por separarse de la teología escolástica y de los sacramentos. Es interesante que Rotterdam cristianice la filosofía pagana y busque armonizar a un Estado como el de Cicerón con la *Philosophia Christi*. En el *Antibarbari*, Erasmo puede llamar a Cristo "el verdadero fundador de la filosofía y declara que aquello que contribuye a la moral y a la devoción no debe ser llamado profano. Hay muchos santos que no están en nuestros calendarios, como las obras de Cicerón, que al leerlas no puedo menos de besar el libro y bendecir ese corazón puro, tan divinamente inesperado".[5]

Es interesante observar cómo muchos humanistas seguidores de Rotterdam lamentan que no se les uniera en el movimiento de Reforma; incluso, no es gratuita la acusación de paganismo que le hace Martín Lutero: ¿por qué Erasmo se mantuvo dentro de la Iglesia católica a pesar de las críticas a la escolástica y a la cristianización del paganismo? Por su lectura de la Patrística, por su veta historicista, pero es interesante la influencia que tuvo en su amigo Moro, pues los "utopianos" son estoicos.[6]

Reforma devocional erasmiana

Erasmo propone verdaderas reformas devocionales en su libro *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, las cuales devienen herencia de las influencias que recibe de los colegios de los Hermanos de la Vida Común, a finales del siglo xv; estos Hermanos practicaban la *devotio moderna*, un movimiento de renovación espiritual que surge en los Países Bajos en el siglo xiv y que se extendió a Alemania, Bélgica y el norte de Francia. Esta forma de espiritualidad nace en respuesta a los años del cisma, que supuso que la cristiandad tuviera dos papas a partir de 1378 y tres en 1409. Se le llama *devotio* por ser una práctica religiosa y *moderna* por alejarse de la liturgia antigua y buscar su afinidad con las nuevas corrientes teológicas. La *via moderna* o *devotio moderna* consiste en un rechazo a todo saber especulativo;

[5] Craig Thompson, *The Colloquies of Erasmus*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 65.

[6] Edward Surtz, *The Praise of Pleasure*: *Philosophy of Education and Communism in More's Utopia*, Cambridge, Harvard University Press. 1957, pp. 32, 33.

de aquí podemos confirmar la decisiva influencia que tuvo en Rotterdam su crítica al método escolástico; en cambio, la voluntad adquiere un papel determinante para su desarrollo. Una idea marcará definitivamente su postura en favor del libre albedrío y le llevará a escribir su *De libero arbitrio*, con lo cual se separa definitivamente de Lutero.

A pesar de esta influencia, la renovación espiritual de Rotterdam va más allá, pues en el *Enquiridion* propone un método de piedad y de vivir cristianamente el mundo. No se trata de un libro sólo para religiosos; está escrito para un libertino que conoce en 1501 y con quien fraterniza. La mujer ve en Rotterdam la oportunidad de reformar a su esposo, por lo que le encarga redactar un "manual para ayudar a su libertino [...] a encontrar el camino de la salvación". La empresa fracasa, porque aquel hombre era un analfabeto. Sin embargo, en 1509 y 1515, se reedita con el propósito de defender a Lutero de sus enemigos. Es un escrito que busca la reforma de la teología, tal como lo muestra la regla V: Muy singular y necesaria. Que todas las cosas visibles y temporales se deben tener en poco en comparación con las invisibles y eternas, a las cuales se ha siempre de levantar nuestro corazón; y cuáles son obras del espíritu y cuáles de la carne. Donde se ponen muchas doctrinas cristianas y se trata largamente de las ceremonias, como se la ha de tomar.[7]

Aquí encontramos las antinomias visible/invisible y carne/espíritu, que se desarrollan en esta regla, así como la vida exterior y la vida interior, una crítica también a la liturgia y a los excesivos ritos religiosos que no conducen a la verdadera espiritualidad, como cree Rotterdam. Ésta es la tesis del libro y que lo emparenta con la crítica de los luteranos en sus propuestas de reforma. En ese sentido, el eje de la filosofía erasmiana es que "el espíritu es el que vivifica y la carne nada aprovecha", que es la ética cristiana de San Pablo. La armonía entre espíritu y carne existía, pero la rompe el demonio sembrando la discordia.

Para el escritor holandés, la razón es una forma de espiritualidad y no una capacidad crítica que lleva al hombre al escepticismo o negación de Dios. Para el pensador, *razón* y *espíritu* son dos formas de decir lo mismo. La razón es la que domina los sentidos y conduce a la vida cristiana auténtica. De igual forma, continúa empleando la teoría medieval de los cuatro humores, que es la que lleva al equilibrio entre ellos y produce un hombre racional. El "conocimiento de uno mismo" es la fuente de la felicidad humana. Hay otro interesante tema en este libro: la piedad interna frente a la externa. Existe una piedad que tiene bastante con oír y repetir fórmulas, que acaban vacías de sentido. Las ceremonias no son ni buenas ni malas, sino indiferentes. Rotterdam acepta que la gente ingenua las practique, pero no soporta que hagan de esas prácticas la "religión auténtica"; aquí

[7] Erasmo de Rotterdam, *Enquiridion o Manual del caballero cristiano* (ed. Dámaso Alonso, pról. de Marcel Bataillon), Madrid, 1974, p. 108.

encontramos otra similitud con las críticas de Lutero hacia dichas prácticas devocionales. Cristo invita a la "libertad interior" y empuja al cristiano contra esas leyes cuando considera que carecen de sentido, que están vacías de valor religioso. De igual manera, en *Elogio a la locura,* encontramos una crítica similar a los actos devocionales y litúrgicos exteriores de las ceremonias y que resuena a la crítica de Epicuro en *Cartas a Meneceo*, donde acusa de impíos a quienes las practican. La acusación de impiedad no es contra las personas que no creen en los dioses, sino contra las ideas de los creyentes en torno de la naturaleza de los dioses, y a quienes les ofrecen sacrificios devocionales sin saber que la voluntad de los dioses es imperturbable; en su carácter divino radica su perfección, por lo que es una necedad ofrecerles sacrificios como soborno y manipulación de la voluntad de un dios. Siguiendo esta crítica epicureísta, Rotterdam dirá:

> Y a estos santos, ¿qué les piden los hombres sino cosas que tocan a la necedad? Entre tantos exvotos que veis por todas las paredes de ciertos templos y aún cubren la bóveda, ¿habéis encontrado alguna vez el de alguien que se haya curado de la necedad o que haya adquirido siquiera un adarme de sabiduría? Uno ha salido ileso a fuerza de nadar; otro, aun atravesado por el hierro enemigo, conserva la vida; otro huyó valerosa y felizmente de la batalla mientras los demás peleaban; el de más allá, estando ya colgado de la horca, por obra del favor de cierto santo amigo de los ladrones, se desprendió de ella y pudo seguir descargando a los abrumados por riquezas mal adquiridas; aquel violentó su cárcel y logró huir… Pero ninguno da gracias por haberse librado de la necedad, pues el no atinar en nada es cosa tan placentera, que los mortales rezan para librarse de todos menos de la estulticia…. La vida entera de los cristianos todos está tan llena de esta especie de delirios, que los sacerdotes las admiten y fomentan no de mal grado, puesto que no ignoran cuánto suelen crecer sus gajes con ellos.[8]

En el capítulo III de *Enquiridion*, afirma que lo principal de la sabiduría es "conocerse a sí mismo", y reconoce la sabiduría de los estoicos, devotos de la virtud; entonces, ofrece una definición de la estulticia: "que, según este propósito, querrá aquí decir locura mezclada con necedad de mal arte, que es una locura que viene por falta de seso natural y a esta misma masa de vicios que digo [….] malicia, que es en la verdad como un minero de donde nacen todos los vicios".[9]

[8] E. de Rotterdam, *Elogio a la Locura*, Madrid, Espasa Calpe, 1979, cap. XLI, pp. 80-88.

[9] *Vid. Del hombre interior y exterior*, cap. IV, folios 24 y 25, en *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, p. 157.

La concordia como ideal

Rotterdam es un pacifista. Su análisis sobre los orígenes de la guerra lo lleva a concluir que éstas no se originan principalmente por la corrupción moral del gobernante, sino debido a los poderes ilimitados de los que goza; así, deja abierta la discusión acerca de la necesidad de limitar su poder de manera legítima. Pero, además, en el plano de la moralidad, en la reforma de los corazones de los hombres es donde se encuentra la verdadera corrupción. La *Querella pacis*, publicada en 1516, está dirigida a Felipe de Burgundia, obispo de Utrecht, en una carta urgente para la reconciliación con Francia. Es la *paz* en persona que se refiere a una audiencia indiferente y poco receptiva, apela a lo mejor que existe en la naturaleza humana, a su humanidad esencial y a su racionalidad; a su capacidad para la simpatía y a su capacidad comunicativa por medio de la palabra y la retórica, a su fe cristiana y a la creencia en la enseñanza a un príncipe de paz. Toma sus ejemplos del *Nuevo Testamento* y de la tradición clásica. Rotterdam recurre a la enseñanza cristiana, no confía en los pactos para mantener la paz. El cristianismo le sirve de base crítica para condenar las guerras nacionalistas. No se necesita un equilibrio de poderes mediante tratados y alianzas sino, "un cambio en los corazones y un deseo genuino por obtener la paz".

Conclusiones

Durante el siglo XVI compitieron diversos tipos de modernidad, es decir, distintos proyectos civilizatorios. Los ideales de comunidad defendidos y compartidos por el humanismo renacentista de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), Pico della Mirandola (1463-1494) y Tomás Moro (1478-1535), en Europa, y la crítica teológica de Bartolomé de las Casas (1484-1566), en América, no resultaron ganadores. Este tipo de humanismo buscó en el epicureísmo, en las fuentes bíblicas originales y en los principios del cristianismo primitivo, como son la caridad cristiana y la renuncia a la riqueza basada en la propiedad comunal de la tierra, los fundamentos crítico políticos para juzgar la corrupción política del cristianismo real en la Iglesia como institución política y como proyecto de Estado durante el siglo XVI. Erasmo de Rotterdam tuvo un papel significativo en esta búsqueda. No puede existir una sociedad justa sin paz, y ésta es imposible sin una auténtica transformación del corazón de los hombres, la orientación y condición de posibilidad. Para Erasmo, esa dirección se encuentra en la filosofía de Cristo, la cual es incompatible con la guerra. El contexto histórico en el que surgen estos humanismos con sus ideales de organización comunitaria es compartido por muchos teólogos y filósofos que ven con preocupación la ausencia de paz, necesaria como base de la justicia social. En América, la

preocupación se agrava por el genocidio en contra de los indios americanos, frente a la cual otros pensadores se escudan en la filosofía aristotélica para dar "razones" y tratar de legitimar las guerras de conquista, lo cual, visto bajo la "luz de Cristo" como orientación ética-política, son proyectos irracionales; así lo demuestra Bartolomé de las Casas en su querella contra Juan Ginés de Sepúlveda. La luz del evangelio como filosofía cristiana supera a la filosofía aristotélica, como defiende Bartolomé de las Casas. De manera análoga, la preocupación de Rotterdam, siguiendo las enseñanzas evangélicas, es luchar y mostrar el fundamento de la justicia en la paz social, pero ello requiere una transformación de los corazones de los que se dicen cristianos sin serlo.

II. *DOSSIER*

EL ACTO FORMAL DE INTELECCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES[1]

Fernando E. Ortiz Santana*

Resumen Cuando en la filosofía aristotélica se habla del acto por el cual el intelecto tiene "acceso" a las formas, es posible mencionar dos vías: explicar el proceso que inicia con la afección de la sensibilidad y termina por medio de la abstracción, es decir, la producción de los conceptos de las cosas, y explicar el momento mismo de afección de la sensibilidad. Esta última, concebida por Aristóteles de varias maneras: κατὰ μετάληψιν, θιγγάνων, τὸ δεκτικὸν, entre otras; aunque no ofrece alguna definición formal, por lo que será preciso encontrarla, o, por lo menos, hallar los elementos necesarios para hablar del acto formal de intelección en la filosofía aristotélica.

Abstract: When in aristotelian philosophy we search for the way intellect apprehends forms, there are two ways to do it: the first path is to explain the process that begins with the affection of the sensibility, and through abstraction the intellect produces the concepts of things; the second one is to explain the affection moment by itself. This last is conceived by Aristotle in multiple ways: κατὰ μετάληψιν, θιγγάνων, τὸ δεκτικὸν, among others; but of no one gives us a formal definition. We will search for that definition or, at least, the basic elements to talk about the formal act of intellection.

Palabras clave
Acceso, intelecto, sensibilidad, participación

Keywords
Apprehension, intellect, sensibility, participation

[1] Esta investigación se divide en dos partes: en la primera se desarrollan los problemas desde la sensibilidad; en la segunda, desde la intelección. Aquí sólo se presenta la primera.

* Colegio de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

En la filosofía aristotélica, las formas (μορφαι)[2] no existen separadas de las cosas naturales (φύσει ὄντα), sino que son parte de éstas[3] y es el intelecto (νοῦς) el que permite tener *acceso* a ellas. Cabe señalar que el intelecto es *formalmente* distinto de la sensibilidad (αἴσθησις) por razón de su objeto y su función. Sabemos que el objeto propio de la sensibilidad es lo sensible (αἰσθήματα), mientras que el objeto propio del intelecto es lo inteligible (νοήματα); es decir, una diferencia de facultades por razón de su *objeto*, aunque también existe una diferencia de facultades por razón de su *funcionamiento*, mientras que la sensibilidad tiene la función de *dar* o *presentar* las cosas al intelecto,[4] el cual tiene

---

[2] La diferencia entre εἶδος, ιδέα, μορφή y σχῆμα puede abordarse desde los escritos biológicos de Aristóteles (C. Liliane Bodson, "Aristote, génération des animaux, histoire des animaux, marche des animaux, mouvement des animaux", *Philosophie de la Forme eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote, Actes du colloque interuniversitaire de Liège*, 29 y 30 de marzo de 2001, Travaux du Centre D'études Aristotéliciennes de l'Université de Liège [ed. A. Motte, Chr. Rutten y P. Somville), Éditions Peeters, Lovain-La-Neuve-Paris-Dudley, Ma., 2003, pp. 392-433 y Andrea L. Carbone, "The axes of symmetry. Morphology in Aristotle's biology", *Apeiron*, 49, núm. 1, 2016, pp. 1–31; o desde su teoría hilemórfica, principalmente elaborada en *Física*, *Metafísica* y *De anima* (*cfr*. Tomás Calvo Martínez, "La teoría hilemórfica de Aristóteles y proyección en *De Anima*", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm 3, Universidad Complutense de Madrid, 1968, pp. 11-25 y Christopher P. Long, *Aristotle on the Nature of Truth*, Cambridge University Press, 2011, p. 275). Tomaré el término μορφή como equivalente a τῷ αἰσθητῷ μορφήν, del siguiente texto de Aristóteles: "φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως)." ("Está claro, por consiguiente, que la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia, pues esto es lo que se genera en otro o por arte o por naturaleza o por potencia."). Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, vii, 8, 1033b.

[3] Es el resultado de la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990a, 992b, 17; *Ética nicomáquea* (trad. de Julio Pallí Bonet), I, 6, 1096a, 1097a, 14.

[4] "—ὅλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι, κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον." ("Y, en suma, si sólo existe lo sensible, no existiría nada; si no existieran los seres animados, no habría sensación. Que, en efecto, no existirían lo sensible ni las sensaciones, sin duda, es verdad (pues esto es una afección del que siente); pero que no existieran los sujetos que producen la sensación, incluso sin sensación, es imposible. La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra

como función aquello que la sensibilidad no puede hacer: "entenderlas y saber lo que son.[5]

El problema radica en que no se nos dice por qué el intelecto tiene *acceso* a las formas (μορφαι), debido a que, con decir que el intelecto es el que puede inteligirlas y que las formas son inteligidas porque son inteligibles, no está haciéndose otra cosa, excepto dar vueltas a lo mismo. Debido a la falta de conocimiento acerca de qué es el *acto formal de intelección*, se carece de una explicación clara del acceso del hombre a las formas de las cosas en la filosofía aristotélica.

Condiciones horizónticas para un correcto preguntar por el acceso a las formas

La forma (μορφή) no existe por sí misma separada de la materia (ὕλη),[6] de tal manera que constituye un compuesto que Aristóteles llama substancia (οὐσία).[7] Pero si la οὐσία es un compuesto hilemórfico, ¿está constituido

---

cosa, que necesariamente es anterior a la sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo que es movido, y, aunque estas cosas se digan correlativas, no menos."). Aristóteles, *Metafísica*, 1010b, 30, 1011a, 2.

[5] "Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά." ("Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar."). Aristóteles, *De anima*, 429a, 10-18.

[6] Lo cual se concluye del siguiente pasaje: "φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρός γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρησίμη· οὐδ' ἂν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὑτάς." ("Está claro, por consiguiente, que la causa de las Especies, tal como suelen algunos hablar de Especies, suponiendo que haya algunas, aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias; y no habrá, a causa de estas cosas, substancias en sí mismas."). Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033b, 26-29.

[7] "διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον)." ("Por eso tenemos que determinar, en primer lugar, su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas.") Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1028b, 37, 1029a, 5.

por ambas realidades porque *efectivamente* así es o porque hay un intelecto que hace las formas? Entonces, es necesario descartar que el primer motor inmóvil produzca las formas, ya que su única función es pensarse a sí mismo,[8] de donde se concluye que es autosuficiente,[9] y, por ende, no necesita que haya formas en el mundo, le es totalmente indiferente. Puede decirse que lo que piensa el motor inmóvil trata de las formas, una característica que no exige su existencia en el mundo, así como tampoco es creador al estilo del Dios cristiano, aunque es principio de movimiento. Así, se concluyen dos cosas: que la existencia de un motor inmóvil no reclama formas en el mundo, así como tampoco el hecho de que la actividad del motor inmóvil sea el pensamiento exige formas en el mundo.

Por otro lado, si no hay intelecto humano, ¿el mundo sería un compuesto hilemórfico?, porque si no lo hay, ¿cómo puede haber formas en el mundo si, precisamente, el intelecto humano es forma de formas —según lo dice el propio Aristóteles—?[10] Y es que, sin la presencia de intelecto con acceso las formas, ¿cómo saber que existen? Pero, si se sigue al pie de la letra la frase

[8] "αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις." ("Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección."). Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 33-35.

[9] "Pero en lo relativo al Entendimiento, planteé algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos (τῶν φαινομένων θειότατον); pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, sí entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección (εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.). Además, tanto si su substancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa (ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι·). Y, si entiende alguna otra cosa, o bien, es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia (δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει·); pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento (εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.). Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el Entendimiento, a saber, lo entendido (τὸ νοούμενον). En efecto, el entender y la intelección se darán también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble (οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις.)." Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074b.

[10] "ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν." ("De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles"). Aristóteles, *De anima,* III, 8, 432a, 1-3.

de Aristóteles de que la naturaleza no hace nada en vano,[11] entonces ¿para qué haría la naturaleza formas si no hubiera intelecto que las entendiera? Dice el estagirita: "Puesto que de hecho tenemos sensación de todo aquello que constituye el objeto del sentido del tacto, habrá de suponerse por fuerza que, si nos falta alguna sensación, es que nos falta, a su vez, algún órgano sensorial; [pero] a no ser que exista algún otro cuerpo simple, o bien alguna cualidad que no esté presente en cuerpo alguno de este mundo, no cabe la posibilidad de que nos falte algún sentido".[12] La idea es clara, si nos faltara algún sentido, su objeto correspondiente también faltaría, sin embargo, no parece que nos falte algún sentido; además, dice que, "en efecto, tratándose de seres inmateriales, lo que intelige (τὸ νοοῦν) y lo inteligido (τὸ νοούμενον) se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos […] pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente (ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν), de donde resulta que en estos últimos no hay intelecto, ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial",[13] a partir de lo cual se afirma que las formas (μορφαι) no existen separadas (χοριστόν) de la materia y que las formas en acto tampoco están en el intelecto, lo cual sería una especie de idealismo.

Pero ¿desde cuándo se dice que existen las formas? ¿Desde siempre? La clave no se halla en la separación, sino en la *existencia* ¿Desde cuándo las formas están en la naturaleza? ¿Desde siempre o desde que el intelecto las hizo? Porque ya dijimos que el motor inmóvil no crea las formas. ¿Podríamos decir, entonces, que las formas han estado *desde siempre*? Sí. Y es que, cuando Aristóteles afirma que la naturaleza es sempiterna,[14] contempla al compuesto hilemórfico. ¿Es posible preguntar si las formas existen previo a la existencia del hombre? No, porque el hombre existe desde siempre.[15]

---

[11] "οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ·" ("la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano."). Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a.

[12] "εἰ γὰρ παντὸς οὗ ἐστὶν αἴσθησις ἁφὴ καὶ νῦν αἴσθησιν ἔχομεν (πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ᾗ ἁπτὸν πάθη τῇ ἁφῇ ἡμῖν αἰσθητά ἐστιν), ἀνάγκη τ', εἴπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ αἰσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν […] ὥστ' εἰ μή τι ἕτερον ἔστι σῶμα, καὶ πάθος ὃ μηθενός ἐστι τῶν ἐνταῦθα σωμάτων, οὐδεμία ἂν ἐκλείποι αἴσθησις." Aristóteles, *De anima*, III, 1, 424b; 425a, 10-15.

[13] "ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει." Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430a, 4-9.

[14] "ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον·" ("Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo.") Aristóteles, *Física*, II, 193a 3.

[15] "ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ

Éste es nuestro punto de arranque, el horizonte desde el cual podemos cuestionarnos sobre el *acceso* del intelecto del hombre a las formas.

El problema del acceso

Las realidades naturales tienen *por sí mismas*[16] una forma (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) que es resultado de su propia *constitución natural.*[17] No confundamos la forma (μορφή)[18] de una cosa con su concepto (εἶδος = τὸ νοητόν)[19] ni con su as-

μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς —ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ—" ("Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie, por ejemplo, en las cosas naturales —pues un hombre engendra a un hombre—"). Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033b, 29-32.

[16] El pasaje decisivo para distinguir entre μορφὴ, σχῆμα, ἰδέας y εἶδος es el siguiente: "Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον." ("De la substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa, y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar, en primer lugar, su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo *materia*, por ejemplo, al bronce, y *forma*, a la figura visible, y *compuesto de ambas*, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas."). Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1028b, 1029a, 7. Donde vemos que μορφὴ está en relación con ὕλη para hacer un compuesto (τὸ ἐκ τούτων), que es aquello de lo que se dicen las demás cosas (τὸ ὑποκείμενον), y es el cuarto modo en que se entiende οὐσία. Así, entenderemos μορφὴ (forma) como τῷ αἰσθητῷ μορφήν (configuración de lo sensible, y, por lo tanto, como estructura interna); σχῆμα, como figura estable, modelo o patrón; ἰδέα, el aspecto visible o la estructura externa de la μορφὴ, y εἶδος, como concepto o, mejor aún, como τὸ νοητόν (lo pensado, resultado de un proceso de abstracción; en ese sentido, también es una apariencia visible, pero para el intelecto).

[17] "δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου·" ("Está claro también, por lo dicho, que, en cierto modo, todas las cosas se generan a partir de un homónimo, como las cosas generadas por naturaleza, o de una parte homónima.") Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034a, 21-23.

[18] *Vid.* nota 2.

[19] A partir del siguiente texto: "αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν." ("Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible, pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte, que entendimiento e inteligible se identifican.").

pecto visible (ιδέα)[20] ni con su imagen (φαντάσματα)[21] ni con su figura (σχῆμα).[22] Porque un árbol no tiene determinada forma (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) por acción del intelecto (κατὰ νοῦν); esto es, el árbol no es una cosa con ramas, hojas, tronco y raíces porque el intelecto lo produjo así (incluso el intelecto divino);[23] el árbol tiene cierta forma *por Naturaleza* (φύσει)[24] y las características que le corresponden por sí se dan *según la naturaleza* (κατὰ φύσιν).[25] Querer explicar por qué el árbol tiene *esta* forma y no otra sería una especulación no sólo infructuosa, sino absurda. Forma (μορφή) y materia (ὕλη) son los principios estructurales de las realidades naturales (φύσει ὄντα) en tanto que cosas (πράγματα), en orden a la *suficiencia* (οὐσία) y *peculiaridad* (τόδε τί) físicas y la subsistencia (ὑποκείμενον) lógica. Con ser-árbol (οὐσία) *aquello que es árbol* ya ha ganado físicamente varias cosas: *no-ser otra cosa* (ser-árbol es no ser-montaña), ser peculiar (τόδε τί) y ser *uno* (ἕν).

Además de tener forma *por naturaleza*, la forma tiene características *según la naturaleza*, mientras que las cosas tienen εἶδος, lo cual sí es resultado de la acción del intelecto (κατὰ νοῦν).[26] El problema es que el εἶδος (τὸ νοητόν), al ser aquello separable mediante el pensamiento,[27] no es

---

Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 19-21.

[20] *Vid.* nota 16.

[21] A partir del siguiente texto: "καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης." ("De ahí también que, cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia."). Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a, 7-10.

[22] *Vid.* nota 16.

[23] "οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν." ("Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.") Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b, 6-9.

[24] "Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τά τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων, οἶον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν), πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα." ("Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza—.") Aristóteles, *Física*, II, 192b, 8-13.

[25] "τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν. τί μὲν οὖν ἐστιν ἡ φύσις, εἴρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν." ("pues este desplazamiento no es naturaleza ni tiene naturaleza, pero es por naturaleza y conforme a naturaleza. Queda dicho, entonces, qué es la naturaleza y qué es ser por naturaleza y conforme a naturaleza.") Aristóteles, *Física*, II, 192b, 193a, 2.

[26] Me refiero a la abstracción. *Cfr*. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 3, 1061a 28-1061b, p. 11; *De anima*, I, 1, 403b, 15-19; III, 4, 429b, 15-21; III, 7, 431b, 2-17; III, 8, 432a, 5-9.

[27] "ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν·" ("y en

idéntico a la μορφή (τῷ αἰσθητῷ μορφήν); de lo contrario, el intelecto tendría una aprehensión absoluta de las cosas, con lo cual se negaría su existencia. Aristóteles diferencia claramente la forma (μορφή) de una cosa de su concepto (εἶδος); sin embargo, la ausencia de una identidad entre forma y concepto no significa la inexistencia de alguna relación. Quizá podamos encontrar una *sinonimia referencial*,[28] esto es que la μορφή constituye estructuralmente el εἶδος de una cosa; es decir, el intelecto tiene por fuerza que basarse en algo para formar el concepto; ¿de dónde tomaría los rasgos constitutivos de cualquier cosa si no tuviera este contacto[29] con ellas? El concepto se apoya *constitutiva y formalmente* en la forma, indicando que el εἶδος es algo *de* la cosa misma, pero *en*[30] la inteligencia.[31] Según esto, es evidente que la forma (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) no es algo generado,[32] pero lo que parece no ser evidente es que el εἶδος se apoya en la μορφή.

Cuando Aristóteles nos habla del *acceso* del intelecto a las formas, utiliza diversos términos en diferentes contextos. En la *Metafísica* hay dos

---

otro sentido, el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado.") Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1, 1042a, pp. 28 y 29. Si bien se encuentra el término μορφή y no εἶδος, más allá de la ambigüedad con que Aristóteles maneja los términos, pienso que la μορφή se eleva como εἶδος a partir de la ἀφαίρεσις.

[28] *Cfr*. Aristóteles, *Categorías*, 1, 1a, 6-12. También, Antonio Navarro Sánchez, "Relaciones semánticas entre las palabras: hiponimia, sinonimia, polisemia, homonimia y antonimia. Los cambios semánticos", *Aldadis.net, La revista de educación* [en línea], núm. 10, septiembre de 2006. Disponible en http://www.aldadis.net/revista10/

[29] "αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν." ("Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican."). Aristóteles, *Metafísica,* XII, 7, 1072b, 19-21.

[30] En *De anima,* es explícito lo siguiente: "τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτά ἐστι, τὸ μὲν τὸ ἐπιστητὸν τὸ δὲ τὸ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος·" ("A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son, en potencia, sus objetos, lo inteligible y lo sensible, respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus ideas (εἴδη). Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la idea (εἶδος) de ésta"). Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b, 2a, 1.

[31] Esto se prueba en varios pasajes de *Metafísica*: "Pues producir algo determinado es producir algo a partir de un sujeto en sentido pleno (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino otra cosa, por ejemplo, esta especie (εἶδος) determinada en otro; pues si uno la hace, la hará a partir de otra cosa, pues esta subyacía; por ejemplo, uno hace una esfera de bronce, y la hace porque, a partir de esto, que es bronce, hace esto, que es una esfera." Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033a, 30-35; *vid.*, también, 1032b, 30-35; 1033b, 10-18; 1034a, 1-10; 1034b, 7-14.

[32] "Es evidente, pues, que ni se genera la forma (εἶδος) o como quiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) ni hay generación de ella, y tampoco se genera la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι)." Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033b, 5-7.

pasajes clave; el primero es "αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν",[33] donde κατὰ μετάληψιν puede entenderse como *captación* o *participación*; θιγγάνων, como *estableciendo contacto* o *tocando*, y νοῶν, como *entendiendo* o *pensando*. El segundo es "τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον";[34] donde el término τὸ δεκτικὸν puede entenderse como *receptáculo* y se encuentra directamente relacionado con ἔχων. En la *Ética eudemia* nos dice:

> "εἰ οὖν ἐστιν ἀεὶ τῆς τοιαύτης συστοιχίας ἡ ἑτέρα ἐν τῇ τοῦ αἱρετοῦ τάξει, καὶ τὸ γνωστὸν καὶ τὸ αἰσθητόν ἐστιν ὡς ὅλως εἰπεῖν τῷ κοινωνεῖν τῆς ὡρισμένης φύσεως· ὥστε τὸ αὑτοῦ βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ αὑτὸν εἶναι τοιονδὶ βούλεσθαι ἐστίν. ἐπεὶ οὖν οὐ κατ' αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον τούτων, ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν (αἰσθανόμενος μὲν γὰρ αἰσθητὸς γίνεται ταύτῃ καὶ κατὰ τοῦτο, καθὰ πρότερον αἰσθάνεται, καὶ ᾗ καὶ οὗ, γνωστὸς δὲ γινώσκων)· ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται, ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν."[35]

Donde también utiliza κατὰ μετάληψιν respecto de τῷ αἰσθάνεσθαι (percibir) y γνωρίζειν (conocer). En *De anima*, Aristóteles explica que el alma *discierne* (κρίνει) y *reconoce* (γνωρίζει) alguna realidad: "Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὁρίζονται μάλιστα τὴν ψυχήν, κινήσει τε τῇ κατὰ

[33] "Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican." Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 19-21.

[34] "Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener y la contemplación es lo más agradable y lo más noble." Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 22-24.

[35] "Si, por consiguiente, una de estas series paralelas se encuentra siempre en la posición de lo deseable, lo conocido y lo percibido existen, hablando globalmente, por participar de la naturaleza definida, de suerte que el desear percibir por sí mismo es desear existir de una cierta manera, puesto que, entonces, no somos cada una de estas cosa por nosotros mismos, sino por participar de estas facultades en el percibir y conocer (pues, al percibir, resulta un mismo percibido en el modo y en el aspecto en que uno lo ha percibido anteriormente y en tanto en cuanto percibe este objeto mismo; y, al conocer, resulta uno mismo conocido); así es, por esta razón por lo que uno desea vivir siempre, puesto que siempre desea conocer, es decir, puesto que uno mismo desea ser el objeto conocido." Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 12, 1245a, 1-10.

τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν”,[36] y también llama a este *acceso* una *disposición habitual* o *habitud* (ἕξις): “καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς”,[37] que ilumina las cosas con el propósito de conocerlas, haciendo una analogía con la luz: “τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα”.[38] En *Ética nicomáquea* se lee: “ὁ δ’ ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ’, ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ’ ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν)”,[39] donde no sólo se señala el acceso, sino también una especie de *conciencia del acceso* (ἂν αἰσθανώμεθ’, ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν).

Queda claro que cada uno de los términos se utiliza para nombrar un hecho único: el *acceso* del intelecto a las formas, aunque no queda clara su definición formal. El intelecto (νοῦς) es el que, realizando un acto (νόησις), accede a las formas (τῷ αἰσθητῷ μορφήν). Los dos primeros elementos son claros, a diferencia del tercero. En lugar de *acceso*, puede decirse: κατὰ μετάληψιν, respecto de θιγγάνων y νοῶν; τὸ δεκτικὸν, respecto de ἔχων; κατὰ μετάληψιν, en relación con τῷ αἰσθάνεσθαι y γνωρίζειν; τὸ νοεῖν, en relación con κρίνει y γνωρίζει; ἕξις, en relación con τὸ φῶς, y, por último, ἂν αἰσθανώμεθ’, ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν y ὅτι νοοῦμεν. Para formularlo de otra manera, si al acto que lleva a cabo la potencia intelectiva (νοῦς) llamamos *intelección* (νόησις), ¿cuál es su definición (λόγος)?

---

[36] “Es usual definir al alma primordialmente mediante dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar. El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo.” Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427a, 17-22.

[37] “Así, pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual, como, por ejemplo, la luz.” Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a, 14-15.

[38] “También la luz hace en cierto modo de los colores en potencia, colores en acto.” Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a, 16-17.

[39] “Si el que ve se da cuenta de que ve y el que oye de que oye y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos y cuando pensamos de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar)”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1170a, 1170b, 1.

Ya se estableció que no existe ni puede existir una identidad entre la forma y el concepto; sin embargo, sí hay una *sinonimia* referencial.

Sinonimia referencial entre εἶδος y μορφή

Para analizar la diferencia entre ambos términos, es necesario señalar aquello a que está refiriéndose; por eso, hay que descartar las realidades artificiales (τέχνη ὄντα),[40] pues, en su caso, la idea es producto de la acción del intelecto (κατὰ νοῦν).[41] Entonces, nos detendremos en averiguar el *modo* en que la forma y el concepto tienen sinonimia, pero a partir de *lo que la hace posible*.

Cuando decimos que entre εἶδος y μορφή hay sinonimia referencial, debemos encontrar una cosa única a la que se refieren esos términos (πρὸς ἓν).[42] La interpretación más directa —siguiendo a Aristóteles—[43] es que el referente es la οὐσία y, si bien es cierto, no parece preciso; porque ¿qué se entiende por οὐσία? En el libro v de la *Metafísica,* hay seis definiciones de οὐσία; ¿cuál es la principal? Parece plausible descartar la primera, la tercera, la cuarta y la quinta por referirse a cosas simples, a la causa inmanente del ser, a las partes inmanentes que hay en las cosas destruidas; a pesar de ello, aún quedan dos. Si tomamos como punto de partida la segunda definición del libro v, "ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα",[44] tendríamos que decir que se toma a la οὐσὶα como ὑποκείμενον, esto es, como aquello que no se predica de otro, sino que las demás cosas se predican de éste.[45] El inconve-

[40] "De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente." ("Τών δέ γιγνομένων τά μέν φύσει γίγνεται τά δέ τέχνη τά δέ άπό ταύτομάτου [...]"). Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032a, 12-13.

[41] "άπό τέχνης δέ γίγνεται ὅσων τό είδος έν τη ψυχή (είδος δέ λέγω τό τί ήν είναι έκάστου καί τήν πρώτην ουσίαν)·" ("A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la substancia primera) [...]". Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032a, 1032b, 2.

[42] Así lo establece Aristóteles cuando dice "Tò δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως [...]" ("Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente [...]"). Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a, 33-34. Y un poco más adelante: "—οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν·" ("Así también el Ente se dice de varios modos, pero todo ente se dice en orden a un sólo principio."). Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b, 5-6.

[43] "[...] τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία [...]" ("[...] ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la substancia? [...]") Aristóteles, *Metafísica*, VII, 2, 1028b, 4.

[44] "Y todas estas cosas se llaman substancias, porque no se predican de un sujeto, sino que las demás cosas se predican de éstas." Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b, 13-14.

[45] "[...] τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται [...]" ("[...] el sujeto último, que ya no se predica de otro [...]"). Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b, 23-24.

niente es que se está desplazando el problema hacia el ámbito lógico, y lo mismo se sigue de la sexta definición.[46] No hay que olvidar que buscamos una cosa única (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), pero no una cosa-lógica, sino ontológica, puesto que nos movemos en el orden de la φύσις y no del λόγος. En el mismo capítulo, Aristóteles reduce las seis acepciones a dos: "συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος."[47] La primera definición reducida es prácticamente la repetición de la segunda de arriba; sin embargo, la segunda definición reducida dice: "lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa", donde utiliza la fórmula ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος en los órdenes de lo determinado y lo separable (καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ). Esta segunda definición reducida parece tener los elementos suficientes y necesarios para considerarse como la οὐσία que, en el ámbito ontológico, se refieren al εἶδος y μορφή. Al ser condición de posibilidad de referencia ontológica, la οὐσία de la cual se habla es primera (πρῶτον) en el orden de la φύσις,[48] esto implica que cada uno de los términos tiene una forma específica de referirse a ella: εἶδος señala lo separable (χωριστὸν ᾖ), mientras que μορφή lo determinado (τόδε τι ὂν). No se trata de cosas distintas; ambos términos se refieren a una cosa única (πρὸς ἓν), vista desde órdenes distintos. Cuando decimos que la οὐσία es εἶδος, se tiene de ella una visión como χωριστὸν ᾖ; al decir que la οὐσία es μορφή, se tiene de ella una visión como τόδε τι ὂν. Si prestamos atención, οὐσία no sólo es un centro focal o núcleo de referencia, sino también el intermedio entre εἶδος y μορφή, esto es, entre χωριστὸν ᾖ y τόδε τι ὂν. La fórmula χωριστὸν ᾖ - οὐσὶα - τόδε τι ὂν es, además de precisa, ontológicamente fundante y plástica. La sinonimia referencial entre εἶδος y μορφή se da, entonces, gracias a que οὐσία es una sola cosa (πρὸς ἓν) para χωριστὸν ᾖ y τόδε τι ὂν. Éstos, como órdenes y no únicamente como características, son la condición de posibilidad (καὶ μίαν τινὰ φύσιν) de que la οὐσία sea πρὸς ἓν para εἶδος y μορφή. Si estamos en lo correcto, el modo en que εἶδος y μορφή tienen sinonimia no es lógica, sino ontológica, de lo contrario, es

[46] "ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου." ("Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa."). Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b.

[47] "Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa." Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b, 23-26.

[48] Ya que, sin el término común (οὐσία), los extremos (εἶδος y μορφή) no podrían existir.

necesario alejarse de la sinonimia —pues es un tipo de relación lingüística— y concentrarse en su núcleo ontológico, el πρὸς ἓν.

Aun cuando decimos que la οὐσία πρὸς ἓν es el núcleo ontológico para εἶδος y μορφή, no sabemos qué es; y es que al decir que la οὐσία es el término intermedio entre χωριστὸν ᾗ y τόδε τι ὂν, no se menciona nada de ella, simplemente se apela al orden que permite verla como εἶδος o μορφή. ¿Qué es ese núcleo ontológico que el estagirita llama οὐσία? Es lo que sigue.

Τίς ἡ οὐσία

Al asegurar que la οὐσία como πρὸς ἓν es el núcleo ontológico para εἶδος y μορφή, la visión de la οὐσία es *ad extra*, ya que se observa desde los planos de lo separable (χωριστὸν ᾗ) y lo determinado (τόδε τι ὂν). Para saber qué es, se requiere una visión *ad intra*, lo cual significa cambiar de perspectiva.

Ahora bien, al decir que la οὐσία es πρὸς ἓν, se afirma que es un núcleo semántico[49] o una significación focal,[50] que sirve como soporte y última referencia de todos los usos de τὸ ὄν.[51] Significa comprender a la οὐσία desde la *homonimia pròs hén,*[52] *homonimia* del tipo *unidad por sucesión* (τῷ ἐφεξῆς)[53] o *henonimia,*[54] o bien, utilizar un mismo nombre para significar varias cosas. El caso de la οὐσία como πρὸς ἓν ya se ha analizado ampliamente, por lo que no nos detendremos en explicarlo a detalle.[55] Lo que sí nos interesa es conocer qué es la οὐσία al decir

[49] Eduardo Sinnot, en "Introducción: 4 Paronimia y Henonimia", en Aristóteles, *Categorías*, XXXIII.

[50] Alejandro G. Vigo, "Homonimia, explicación y reducción en la Física de Aristóteles", en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 21, 1999, p. 203.

[51] "καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία." ("Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la substancia?"). Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028b, 2-4.

[52] "ἀλλ' ὅμως εἰ καὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἕν, πρὸς τὸ πρῶτον τἆλλα λεχθήσεται καὶ τὰ ἐναντία ὁμοίως [καὶ διὰ τοῦτο] καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς." ("Sin embargo, aunque el Uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios. [Y por esto] incluso si el Ente o el Uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente.") Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005a, 6-11.

[53] A. G. Vigo, *op. cit.*, p. 203.

[54] E. Sinnot, *loc. cit.*, XXX.

[55] Entre otros, *cfr*. A. G. Vigo, *op. cit.*, pp. 197-218; E. Sinnot, *loc. cit.*; María Luisa Femenías, "Aristóteles y el problema de los 'prós hén'", *Helmantica: Revista de filología clásica*

que es el núcelo ontológico de εἶδος y μορφή, para comprender su función como principio y término del proceso de intelección, que Aristóteles llama κατὰ μετάληψιν, θιγγάνων, νοῶν, τὸ δεκτικὸν, κρίνει, νοῶν, γνωρίζει y ἕξις.

Cuando el estagirita dice: "Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον", establece una homonimia *pròs hén* entre los diferentes significados de οὐσία; en otras palabras, explica que, en un sentido, τὸ τί ἦν εἶναι es οὐσία, en otro τὸ καθόλου es οὐσία, en otro más τὸ γένος es οὐσία, y, por último, τὸ ὑποκείμενον es οὐσία. En el término οὐσία se tiene una homonimia πρὸς ἓν. Cabe destacar que todos los significados de οὐσία se refieren a un núcleo semántico, significación focal o, como lo llamamos aquí, núcleo ontológico (πρὸς ἓν).[56] Aristóteles no dice que la οὐσία es idéntica a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), sino que en esencia es uno de los sentidos de οὐσία (y así con los demás sentidos). Visto *ad intra,* οὐσία es el núcleo ontológico de τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου, τὸ γένος y τὸ ὑποκείμενον. Visto *ad extra,* entre τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου, τὸ γένος y τὸ ὑποκείμενον hay sinonimia referencial.

El pasaje que explica qué es la substancia especifica que la segunda definición reducida ofrece una fórmula sugerente: "καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος". Al leer ambos pasajes parece plausible comprender que cuando Aristóteles utiliza la fórmula ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, quiere decir que οὐσία es τόδε τι ὂν y χωριστὸν ᾖ, pero τόδε τι ὂν como τῷ αἰσθητῷ μορφήν y χωριστὸνᾖ como εἶδος. La οὐσία es, entonces, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, lo determinado (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) y lo separable (τὸ εἶδος). El mismo fenómeno ocurre más adelante, cuando explica que οὐσία también puede entenderse como materia (ἡ ὕλη), forma (ἡ μορφή) y el compuesto (τὸ ἐκ

y hebrea, t. 41, núm. 124-126, 1990, pp. 281-296.

[56] Lo mismo se puede decir de τὸ ὂν: "τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὸ ὂν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν. ἐπεὶ δὲ παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, καὶ τῶν ἐναντιώσεων ἑκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώσεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος, εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἴθ' ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραί, εἴτ' ἄλλαι τινές·" ("Del mismo modo, por tanto, también todo se dice ente; pues cada uno de ellos se llama ente por ser afección, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del ente en cuanto ente. Y, puesto que la reducción de todo ente tiene por meta algo único y común, también cada una de las contrariedades se reducirá a las primeras diferencias y contrariedades del ente, tanto si las primeras diferencias del ente son la pluralidad y la unidad como si son la semejanza y la desemejanza, o cualesquiera otras.") Aristóteles, *Metafísica*, XI, 3, 1061a, 7-15.

τούτων).[57] Y lo mismo puede decirse de ellas, que son formas de entender a la οὐσία.

Si, al preguntar qué es la οὐσία, respondemos que es lo determinado (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) y lo separable (τὸ εἶδος), quedan dos cuestiones por resolver: ¿a qué se le llama τῷ αἰσθητῷ μορφήν y a qué τὸ εἶδος? y ¿desde qué perspectiva vemos a la οὐσία cuando decimos que es τῷ αἰσθητῷ μορφήν καὶ τὸ εἶδος? Por lo dicho hasta ahora, parece que responder la segunda pregunta nos ofrecerá los elementos para resolver la primera.

Κατὰ μετάληψιν, θιγγάνων, νοῶν, τὸ δεκτικὸν, κρίνει, γνωρίζει, ἕξις como respectividad

Decimos que οὐσία puede entenderse como ἡ μορφὴ y τὸ εἶδος, lo determinado (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) y lo separable (τὸ εἶδος); al hacerlo, se toman cada uno de los términos como órdenes a partir de los cuales se obtiene una visión de la οὐσία. Estos órdenes, puesto que tienen como núcleo ontológico a la οὐσία, no son independientes entre sí, pero son los extremos desde los cuales podemos verla o, mejor dicho, tener *acceso* a ella. No produce los mismos rendimientos acceder a la οὐσία desde el orden de lo determinado (τῷ αἰσθητῷ μορφήν), que hacerlo desde el orden de lo separable (τὸ εἶδος); por lo que no es suficiente recorrer un camino (ὁδός). Si queremos entenderte qué es la οὐσία —dice Aristóteles—, no sólo debemos emprender el camino que va de la esencia a las propiedades, sino también hacer el recorrido desde las propiedades hacia la esencia.[58] Por esa razón, es tan importante el punto de partida como el mismo camino.

¿Qué es la οὐσία entendida como τῷ αἰσθητῷ μορφήν? Nos encontramos en uno de los extremos y necesitamos un *modo de acceso* adecuado a esa posición. Cuando el estagirita dice que el intelecto tiene *acceso* a las formas, utiliza varios términos: κατὰ μετάληψιν, θιγγάνων, τὸ νοεῖν,

[57] "τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων." ("Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas.") Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a, 2-3.

[58] "Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia (τὸ τί ἐστι) para comprender las causas de las propiedades (τῶν συμβεβηκότων) que corresponden a las entidades (por ejemplo, en matemáticas saber qué es la recta, la curva, la línea, la superficie para comprender a cuántos rectos equivalen los ángulos de un triángulo), sino que también —y a la inversa— las propiedades (τὰ συμβεβηκότα) contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia (τὸ τί ἐστιν), pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya acerca de todas, ya acerca de la mayoría— tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad." Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402b, 16-25.

τὸ δεκτικὸν, κρίνει, νοῶν, γνωρίζει, ἕξις. ¿Cuál corresponde a cada posición y qué implicaciones tiene? Cada término indica una forma de acceso y señala aquello que quiere conocer.

Utiliza el primero, κατὰ μετάληψιν,[59] con θιγγάνων (estableciendo contacto o tocando) y νοῶν (entendiendo o pensando). Estos dos términos son complementarios en el sentido de que son especificadores del objeto que se quiere conocer. ¿Qué significa κατὰ μετάληψιν? Las traducciones de García Yebra y Pallí Bonet[60] son *captación* y *participación*, que no son erróneas, pero no resuelven mucho. Son estos dos pasajes los únicos donde Aristóteles utiliza el término que se traduce como metalepsis. Sin embargo, κατὰ μετάληψιν, igual que metalepsis, se utiliza más en la literatura, entonces no ayuda entenderlo así. Por el contrario, Andrew Hass, en *Gewalt and Metalēpsis: On Heidegger and the Greeks*, entiende el término como *translation* (traducción).

> *metalēpsis* is the truth of translation and transformation, and of the (univocal, equivocal, analogical) relation of ideas and things—for it is the origin mimēsis, and that which makes the ontological difference (of being and beings) first possible. So participation is translation, *metalēpsis*—but what is *metalēpsis*? It is the movement (*trans-*) of *lēpsis*, taking, accepting, seizing: on the one hand, actively, violently, carrying-off as booty, grasping with the hand or mind, perceiving, apprehending, comprehending; on the other hand, passively receiving, being griped, possessed, violated, had, *echō*, *Schein*. So *metalēpsis* is (always inadequate, impossible—or rather uncertain) substitution, movement over to another insofar as it is moved—for in seeking to seize, we are seized, taken over in the take-over, translated by translation, transformed in the transformation, violated in the violation. Thus *metalēpsis* is a *metalēpsis*; and the truth is a translation, the violence of taking one for the other, not one for one.[61]

El problema radica en que Hass interpreta el término tratando de esclarecer la lectura que hace Heidegger de los griegos en la obra *The Origin of the Work of Art;* por lo que es necesario tomar distancia razonable de su comprensión, porque queda claro que son ideas distintas: *captación* no es lo mismo que *participación*, y ambas definiciones se distancian de *traducción*. ¿Cómo entender κατὰ μετάληψιν? De acuerdo con este texto, θιγγάνων y νοῶν son especificadores del objeto que se quiere conocer (τέλος); en-

[59] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 19-21.

[60] Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 12, 1245a, 6.

[61] Andrew Hass, "Gewalt and metalēpsis: On Heidegger and the Greeks", *Bulletin d'analyse phénoménologique* IV 2, 2008, p. 13.

tonces, no son accesorios a κατὰ μετάληψιν, sino que señalan su esencia, lo que significa que no podemos entender κατὰ μετάληψιν *por sí mismo*; al contrario, θιγγάνων y νοῶν son esenciales a κατὰ μετάληψιν en tanto mientan la direccionalidad del acto. Así, κατὰ μετάληψιν y θιγγάνων tienen como dirección τῷ αἰσθητῷ μορφήν, mientras que νοῶν tiene como dirección τὸ εἶδος. Si le quitamos a κατὰ μετάληψιν su direccionalidad, el acto queda suspendido en el aire, haciendo de él una potencia (δύναμις).[62] Pero κατὰ μετάληψιν no es una potencia, ni algo en-potencia (κατὰ δύναμιν), sino un acto (κατ᾽ ἐνέργειαν) por el cual *captamos*, *participamos* y *traducimos* los objetos; un acto que —dice Aristóteles— se inserta en las potencias sensible (αἴσθησις) e inteligible (νοῦς): "ἐπεὶ οὖν οὐ κατ᾽ αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον τούτων, ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν".[63] Precisamente porque κατὰ μετάληψιν es un acto de las potencias sensible e inteligible, θιγγάνων y νοῶν son especificadores del objeto y las direccionalidades, incluso el poder (ἔργον) de éstas en orden a "captar", "participar", "traducir" sus objetos (τέλος). La potencia sensible (αἴσθησις) tiene el poder de tocar (θιγγάνων) su objeto adecuado (τῷ αἰσθητῷ μορφήν), así como la potencia inteligible (νοῦς) tiene el poder de entender (νοῶν) su objeto adecuado (τὸ εἶδος). ¿Cómo entendemos, entonces, κατὰ μετάληψιν? Según el objeto (τέλος): si recorremos el camino hacia (μέθοδος) la forma (τῷ αἰσθητῷ μορφήν), como θιγγάνων; si recorremos el camino hacia (μέθοδος) la idea (τὸ εἶδος), como νοῶν.[64]

El segundo, τὸ δεκτικὸν, aparece en *Metafísica*, en el mismo contexto que ἔχων, y en la teoría de los opuestos; también en *De anima* respecto de αἴσθησίς: "Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον",[65] y en *Categorías,* en relación con ἕξις: "Στέρησις

[62] Este vicio de hacer de los actos potencias o hasta facultades está presente en los filósofos modernos, y, todavía con mayor gravedad, en la interpretación de griegos y medievales por parte de los filósofos contemporáneos.

[63] "Puesto que, entonces, no somos cada una de estas cosas por nosotros mismos, sino por participar de estas facultades en el percibir y conocer". Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 12, 1245a, 5-7.

[64] No es lo mismo *camino* (ὁδός) que *camino-hacia* (μέοδος). La diferencia radica en que en el primero no sabemos todavía a dónde ir, mientras que en el segundo sabemos hacia dónde ir (τέλος). Por eso, pensamos, Aristóteles dice que es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia. "διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης·" ("Por eso es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia") Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 995a, 12-14.

[65] "En relación con todos los sentidos, en general, ha de entenderse que sentido es la

δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταὐτόν τι, οἷον ἡ ὄψις καὶ ἡ τυφλότης περὶ ὀφθαλμόν· καθόλου δὲ εἰπεῖν, ἐν ᾧ πέφυκεν ἡ ἕξις γίγνεσθαι, περὶ τοῦτο λέγεται ἑκάτερον αὐτῶν. ἐστερῆσθαι δὲ τότε λέγομεν ἕκαστον τῶν τῆς ἕξεως δεκτικῶν, ὅταν ἐν ᾧ πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μηδαμῶς ὑπάρχῃ·"[66] Más adelante, otra vez en la teoría de los opuestos: "ὧν δὲ ἔστι τι ἀνὰ μέσον, οὐδέποτε ἀνάγκη παντὶ ὑπάρχειν θάτερον· οὔτε γὰρ λευκὸν ἢ μέλαν ἀνάγκη πᾶν εἶναι τὸ δεκτικόν, οὔτε θερμὸν ἢ ψυχρόν —τούτων γὰρ ἀνὰ μέσον τι οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν·— ἔτι δὲ καὶ τούτων ἦν τι ἀνὰ μέσον ὧν μὴ ἀναγκαῖον ἦν θάτερον ὑπάρχειν τῷ δεκτικῷ, εἰ μὴ οἷς φύσει τὸ ἓν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρὶ τὸ θερμῷ εἶναι καὶ τῇ χιόνι τὸ λευκῇ·"[67]

Dichas apariciones, sin embargo, se dividen en dos grupos. Cuando aparece en el marco de la teoría de los opuestos, τὸ δεκτικὸν suele entenderse como *intermedio*; pero cuando aparece con relación a ἕξις y αἴσθησίς, las traducciones son *receptáculo* y *capacidad de recepción*; siendo esta última la que más interesa, al ubicarse en el pasaje clave de *Metafísica*. Pero no es posible asumir que las traducciones *receptáculo* o *capacidad de* recepción son correctas; es menester analizar el contexto, porque quizá allí se encontrará su significado. En *Metafísica,* se lee: "Pues el receptáculo (τὸ γὰρ δεκτικὸν) de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ) y de la substancia (καὶ τῆς οὐσίας) es entendimiento (νοῦς), y está en acto teniéndolos (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener (ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν), y la contemplación (ἡ θεωρία), lo más agradable y lo más noble".[68] Y en *De anima*: "En relación con todos los sentidos, en general (Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως), ha de entenderse que sentido (αἴσθησίς) es la facultad capaz de recibir (τὸ δεκτικὸν) las formas sensibles (τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν) sin la materia (ἄνευ τῆς ὕλης)

---

facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro." Aristóteles, *De anima*, II, 12, 424a, 17-20.

[66] "La privación y la posesión se dicen acerca de la misma cosa, *v.g.*: la vista y la ceguera, acerca del ojo; para decirlo en general, cada una de ellas se dice acerca de aquello en lo que surge por naturaleza la posesión. Entonces, decimos que cada cosa está privada de las cosas susceptibles de posesión cuando éstas no se dan de ningún modo en aquello en lo que es natural que se den y cuando es natural que se den." Aristóteles, *Categorías*, 10, 12a, 26-31.

[67] "En cambio, de aquellos entre los que hay un intermedio, nunca es necesario que uno u otro se den en cada cosa: en efecto, no es necesario que toda cosa que pueda serlo, sea blanca o negra, ni caliente o fría, pues nada impide que entre éstos haya un intermedio; además, hay un intermedio entre aquellos de los que no es necesario que uno u otro se dé en la cosa capaz de admitirlos, a no ser en aquellas cosas en las que se da por naturaleza sólo uno, *v.g.*: en el fuego, el ser caliente, y, en la nieve, el ser blanca." Aristóteles, *Categorías*, 10, 12b, 32-38.

[68] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 22-24.

al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro."[69] En estos pasajes, existen dos coincidencias: primera, τὸ δεκτικὸν está en relación con una potencia, en *Metafísica* con νοῦς y en *De anima* con αἴσθησίς, y segunda, el estagirita utiliza términos distintos para señalar el objeto de que es *receptáculo*, la potencia: τοῦ νοητοῦ y τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν.[70]

Aristóteles decía que no era posible comenzar aceptando las traducciones de *receptáculo* o *capacidad de recepción,* porque ni es lo mismo ser-receptáculo ni tener-capacidad-de-recepción y τὸ δεκτικὸν tampoco significa lo mismo para αἴσθησίς y νοῦς. En el caso del νοῦς, en tanto que τὸ δεκτικὸν, explica que está-en-acto teniéndolos (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), lo cual indica que no puede entenderse como *receptáculo*, ya que ser-receptáculo no es ἐνέργεια, sino algo κατὰ δύναμιν. Si efectivamente el νοῦς, cuando es τὸ δεκτικὸν, está-en-acto (ἐνέργεια) teniendo lo inteligible, entonces τὸ δεκτικὸν no quiere decir que el νοῦς es receptáculo, antes bien, τὸ δεκτικὸν señala el acto (κατ᾽ ἐνέργειαν) por el cual *está-poseyendo* (ἔχων) lo inteligible (τοῦ νοητοῦ). Así, el νοῦς, cuando está-en-acto (ἐνέργεια), *está-poseyendo* (ἔχων) o, mejor dicho, tiene la *habitud* (τὸ δεκτικὸν) de lo inteligible y la substancia (καὶ τῆς οὐσίας). Por ello, pensamos que ἔχων es la esencia de τὸ δεκτικὸν cuando el νοῦς es ἐνέργεια. Es decir, *cuando el intelecto está-en-acto, tiene la habitud de lo inteligible y la substancia, de suerte que tener la habitud de la posesión es lo divino que el entendimiento parece tener* (ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν), *y la contemplación* (ἡ θεωρία) *lo más agradable y lo más noble.*

En el caso de la αἴσθησίς, τὸ δεκτικὸν no señala un acto, sino una capacidad, un poder (ἔργον): poder recibir. En ese sentido, la traducción falla al traducir αἴσθησίς por sentido, antes bien *sensibilidad*, ya que *sensibilidad* es el poder que poseen los sentidos (Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως) de recibir las formas sensibles (τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν). Así se evita convertir la αἴσθησίς en sustantivo, aunque sí en facultad, al tiempo que se otorga a los sentidos un poder para *tener acceso* a su objeto propio. De esta manera, *sensibilidad* (αἴσθησίς) *es poder recibir* (τὸ δεκτικὸν) *las formas sensibles sin la materia*.

El tercer término, τὸ νοεῖν,[71] aparece en el mismo contexto junto a κρίνει y γνωρίζει:

[69] Aristóteles, *De anima*, II, 12, 424a, 17-20.

[70] Este último término es muy cercano a τῷ αἰσθητῷ μορφήν, lo cual no parece fortuito, aunque por el momento no lo analizaré.

[71] Aristóteles, *De anima*, III, III, 3, 427a, 17-22.

"Puesto que definen el alma especialmente a través de dos diferencias, por el movimiento locativo y por el inteligir (κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν), el pensar práctico y el percibir sensorialmente (καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι), y como parece que el inteligir (τὸ νοεῖν) y el pensar práctico (τὸ φρονεῖν) son, en cierto modo, como una especie de percepción (ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι) —pues en estos dos casos el alma discierne (κρίνει) y conoce (γνωρίζει) algo que es (τῶν ὄντων)—, también los antiguos sostienen que pensar en sentido práctico (τὸ φρονεῖν) y percibir sensorialmente (τὸ αἰσθάνεσθαι) son lo mismo".[72]

Aristóteles hace una analogía entre inteligir (τὸ νοεῖν) y percibir sensorialmente (τὸ αἰσθάνεσθαι), que tiene una función señalar que cuando el alma intelige, entonces discierne y conoce algo que es. En este contexto, no sabemos el límite de esa analogía, lo que significa que no sabemos si discernir y conocer son actos propios del inteligir o si son exclusivamente del percibir sensorialmente. En todo caso, si el estagirita hace uso del percibir sensorialmente para señalar algo que le concierne al intelecto, debe ser porque, para él, esos actos son *por naturaleza* (φύσει) del percibir sensorialmente. De ser así, la pregunta no es qué significan κρίνει y γνωρίζει para el intelecto, sino qué significan para la sensibilidad. Si comprendemos la raíz, estaremos en posición para comprender lo que sale de ella.

¿Qué significan κρίνει y γνωρίζει en el percibir sensorialmente? La respuesta está en la teoría de los sensibles propios: "ἀλλ᾽ ἑκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ᾽ ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης",[73] donde nos deja claro que cada sentido discierne sobre su objeto propio el extremo que está en acto;[74] es decir, discernir (κρίνει) significa poder-ser-notificado por el sensible en-acto (ἐνεργείᾳ).[75]

[72] En esta ocasión, aunque preferimos la traducción de Marcelo D. Boeri, presentamos la de Tomás Calvo: "Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar. El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo". Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427a, 17-22.

[73] "En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido." Aristóteles, *De anima*, II, 6, 418a, 14-17.

[74] Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a, 1-16.

[75] "ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν." ("y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia— sea tal cual él mismo es en acto.") Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a, 1-2.

Si llevamos el poder-ser-notificado a su raíz, significa que el sentido es capaz de ser-movido por lo que mueve (el sensible), y ser-movido es poder-percibir (τὸ αἰσθάνεσθαι).[76] Cada sentido tiene la capacidad de ser-movido, de percibir, porque es una cierta proporción,[77] un término medio.[78] Así, κρίνει es el nombre que Aristóteles da a la percepción sensorial cuando es término medio, cuando está siendo afectado por el sensible. Cuando está siendo afectado, el sentido nota la diferencia de alteración, convirtiéndose en el otro de los extremos respecto de cada uno de ellos.[79] En ese sentido, κρίνει no sólo comprende el poder-percibir, sino también el momento de actualidad o, mejor dicho, la comunidad de actualidad entre sentido y sensible. Ya establecido el término κρίνει como una comunidad de actualidad que tiene como supuesto la alteración, es difícil encontrar la legalidad del término cuando se aplica al intelecto, pues es impasible.[80]

Sucede lo mismo con γνωρίζει, porque Aristóteles no lo comprende como tener conciencia de estar-siendo-notificado ni mucho menos como un *tener conciencia de* o un *saber*. Al decir que el alma discierne (κρίνει) y conoce (γνωρίζει) algo que es (τῶν ὄντων), el término γνωρίζει señala el carácter infalible de la comunidad de actualidad; en otras palabras, cuando el sentido está siendo afectado actualmente, no puede sino encontrarse en la verdad de su ser.[81] Para cerrar el sistema, Aristóteles señala el objeto capaz de alterar los sentidos: τῶν ὄντων, cuyos poderes no se les atribuye por extensión (κατὰ λόγον), sino por naturaleza (φύσει).

El último término, ἕξις (disposición habitual o hábito), es uno de los más recurrentes en los textos del filósofo, y sus varios sentidos se encuentran en *Metafísica*:

[76] "τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν·" ("percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección".) Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a, 1.

[77] "ἡ δ' αἴσθησις ὁ λόγος·" ("El sentido, por su parte, es la proporción.") Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426b, 7.

[78] "ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν· γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων·" ("es que el sentido es a manera de un término medio, entre los contrarios sensibles. Por eso mismo, discierne los objetos sensibles, porque el término medio es capaz de discernir, ya que, respecto de cada extremo, viene a ser el contrario.") Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a, 4-7.

[79] "γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων·" ("ya que respecto de cada extremo viene a ser el contrario.") Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a, 6-7.

[80] O por lo menos uno de ellos. *Cfr*. "καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια·" ("Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad.") Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a, 17-18.

[81] Esto puede comprobarse si lo comparamos con la teoría biológica de los sentidos. *Vid.* nota 2.

> Ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις)· —ταύτην μὲν οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν (εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἔχειν τὴν ἕξιν), ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη. ἔτι ἕξις λέγεται ἂν ᾖ μόριον διαθέσεως τοιαύτης· διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστιν.[82]

De ellos, nos interesa el primero, por ser el que más se aproxima a *De anima*: "καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια";[83] en el sentido de que ἕξις señala la recurrencia de un acto (κατ᾽ ἐνέργειαν), iluminar, que hace de los colores en-potencia, colores en-acto. Pero el acto de iluminar no obtiene su virtud (ἀρετὴ) por ser recurrente (ἕξις), sino por tener una función (τὸ ἔργον) que, al mismo tiempo, es su fin (τέλος). Mientras tanto, al leer el siguiente pasaje de *De anima* en el contexto de la *Ética eudemia*:

> ταῦτα δὴ οὕτως ὑποκείσθω καὶ περὶ ἀρετῆς, ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις ἑκάστων, ὅσων ἐστί τις χρῆσις ἢ ἔργον. δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτω τίθεμεν. οἷον ἱματίου ἀρετὴ ἐστίν· καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσις ἐστίν· καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετὴ ἐστίν. ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων. ὥστε καὶ ψυχῆς· ἔστι γάρ τι ἔργον αὐτῆς. καὶ τῆς βελτίονος

[82] "Hábito se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es, pues, evidente, que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito, si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro sentido, se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto y lo está o por sí mismo o en orden a otro; por ejemplo, la salud es cierto hábito, pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso, también la excelencia de las partes es cierto hábito". Aristóteles, *Metafísica*, V, 20, 1024b, 4-14.

[83] "Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace, en cierto modo, de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad." Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a, 14-18.

> δὴ ἕξεως ἔστω βέλτιον τὸ ἔργον· καὶ ὡς ἔχουσιν. αἱ ἕξεις πρὸς ἀλλήλας, οὕτω καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸτούτων πρὸς ἄλληλα ἐχέτω. καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον. —φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως· τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος· ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τἆλλα πάντα. ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς διαθέσεως, δῆλον.[84]

vemos que, si bien la recurrencia (ἕξις) es *conditio sine qua non* del acto de iluminar, no es su virtud. La ἕξις, al perseguir su virtud (ἀρετὴ), cumple su objetivo (τέλος), de acuerdo con su naturaleza érgica (τὸ ἔργον). También es posible que la función (τὸ ἔργον) sea igual al uso (χρῆσις), que es mejor que la recurrencia (ἕξις). En conformidad con esto, tenemos que desplazar la función (τὸ ἔργον) de la luz, iluminar su uso (χρῆσις), hacer-ver. Entonces, el fin (τέλος) del acto de iluminar (τὸ ἔργον) no es únicamente iluminar, sino hacer-ver (χρῆσις). Iluminar y hacer-ver no son dos momentos consecutivos, por lo tanto, distintos de la luz, sino su naturaleza misma. Si —como dice Aristóteles— existe un intelecto (νοῦς) capaz de hacer todas las cosas (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), a manera de una disposición habitual (ὡς ἕξις τις), como la luz (οἷον τὸ φῶς), ese intelecto tiene un acto (κατ᾽ ἐνέργειαν) recurrente (ἕξις) que llegará a su virtud cuando ejercite su función (τὸ ἔργον = τέλος) de la mejor manera.

Χωριστὸν ᾗ y τόδε τι ὂν como lo que mueve

¿Cuál es la función del intelecto? ¿Es iluminar-hacer-ver, o ésta es simplemente una metáfora?

Para responder dichas preguntas, hay que recordar los dos ejes interpretativos: que se busca *el acto* por el cual el intelecto tiene *acceso* al objeto que quiere conocer y que el objeto al que se refiere no son las ideas

[84] "Sirvan, pues, de base estas distinciones y supongamos, también, que la virtud es la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o función. Esto es evidente por inducción, pues en todos los casos así lo establecemos; por ejemplo, hay una excelencia del manto, porque éste tiene una función y un uso, y el mejor estado del manto es su excelencia, y análogamente ocurre con una nave, una casa y las demás cosas, y, en consecuencia, también con el alma, que posee su función. Admitamos, asimismo, que el mejor modo de ser tiene la mejor función y que la misma relación que guardan entre sí los modos de ser es la que guardan entre sí sus respectivas funciones. Ahora bien, la función de cada cosa es su fin, de donde resulta claramente que la función es mejor que el modo de ser, ya que el fin es lo mejor como fin; en efecto, se ha establecido como principio que lo mejor y lo último es el fin, a causa del cual existen todas las demás cosas. Es evidente, pues, que la función es mejor que el modo de ser y la disposición." Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 1, 1218b, 37-1219a, 13.

(τὸ εἶδος), sino las *formas que se manifiestan en lo sensible* (τῷ αἰσθητῷ μορφήν). En consecuencia, no puede pensarse que la analogía del intelecto con la luz es exacta, sino apenas indicativa. Cuando el estagirita utiliza el ejemplo de la luz, se interpreta que es el intelecto quien otorga inteligibilidad a lo sensible,[85] y si bien no es erróneo, no es la vía que queremos comprender aquí.

Más o a fondo, si las formas (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) son inteligibles no es porque el intelecto las haga así; la razón, y la solución a las preguntas planteadas, se halla en este pasaje:

> "ὅλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι, κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον".[86]

Puesto que más allá de lo sensible está *lo que mueve* (τὸ γὰρ κινοῦν), y sin *lo que mueve* no sería posible la sensación (αἴσθησίς). *Lo que mueve* es principio, y como lo que es principio carece de demostración, no se puede preguntar por su explicación.[87] De esta manera, el ὑποκείμενον de lo sensible es *lo que mueve*; es decir, *lo que mueve* es anterior (ἀρχή = τὸ πρῶτον) a la sensación.[88] Por esa razón, acceso no es sino el cambio que produce

[85] Por ejemplo, Tomás de Aquino: "siempre será necesario admitir en la misma alma humana una facultad participada de aquel entendimiento superior por la que haga a las cosas inteligibles en acto". Y más adelante: "Por eso, nada impide que una y la misma alma, en cuanto inmaterial en acto, posea una facultad por la que hace en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos de las condiciones de la materia individual por medio de la abstracción, y que llamamos entendimiento agente". Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, MMI, q. 79 a, 4, sol.

[86] "Y, en suma, si sólo existe lo sensible, no existiría nada si no existieran los seres animados, pues no habría sensación. Que, en efecto, no existirían lo sensible ni las sensaciones sin duda es verdad (pues esto es una afección del que siente); pero que no existieran los sujetos que producen la sensación, incluso sin sensación, es imposible. La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra cosa, que necesariamente es anterior a la sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo que es movido, y, aunque estas cosas se digan correlativas, no menos". Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1010b, 30-1011a, 2.

[87] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1011a, 12-13.

[88] "πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός." ("Así, pues, a todos los

lo que mueve (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) en *lo que es movido* (αἴσθησίς). Los términos que más parecen tener esta acepción son τῷ αἰσθάνεσθαι y κατὰ μετάληψιν (como θιγγάνων), por ser *ad intra*, lo cual significa que señalan la visión desde τῷ αἰσθητῷ μορφήν hacia la αἴσθησίς. Los otros términos (τὸ δεκτικὸν, κρίνει, γνωρίζει, ἕξις) parecen ser rendimientos de éstos o una visión desde aquello que percibe (αἴσθησίς) y, por lo tanto, *ad extra*.

Así, las formas (τῷ αἰσθητῷ μορφήν) son inteligibles, porque son *lo que mueve*, a modo de alteración, a la sensibilidad; ésta, por su parte, "puede tocar" (θιγγάνων) a las formas. Los dos momentos: *lo que mueve* y lo que *puede tocar* no están separados, sino que encuentran comunidad cuando se dan actualmente; y es que, en el orden de lo determinado, lo que mueve, puede hacerlo cuando está actualmente cumpliendo su función; asimismo, lo que toca encuentra su verdad cuando está en su uso. Se trata de una comunidad de actualidad en el orden érgico entre τῷ αἰσθητῷ μορφήν y θιγγάνων.

La primera parte del análisis termina aquí, pero eso no quiere decir que estén agotados todos los problemas. En la segunda parte trataré de resolverlos y eso no permitirá elaborar una definición formal del acto de intelección.

principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce.") Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013a, 17-20.

HEGEL, ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Rocío del Alva Priego Cuétara*

RESUMEN El motivo de reflexión de este escrito es el ataque frontal de Georg Hegel contra Immanuel Kant en torno a la cuestión práctico-moral, la cual se resume en la dicotomía moralidad-eticidad, que pone en juego el problema de la relación entre el ámbito privado y la esfera pública, el espacio de soberanía individual y el lugar de los asuntos colectivos. Si bien el giro copernicano de Kant convierte al sujeto racional en protagonista de la moral, para Hegel es en el organismo vivo de la comunidad donde se fragua lo vinculante y compartido. Se trata de una polaridad de manifiesta vigencia, cuando hoy parece inaplazable reconstruir el puente de comunicación entre ambos dominios, con objeto de conjurar el individualismo extremo que nos invade.

ABSTRACT The cause of reflection of this text is the frontal attack of Georg Hegel against Immanuel Kant inside the moral-practical issue, which is summarized as the morality-eticity dichotomy, that puts in jeopardy the problem of the relationship between the private field and the public circle, the space of individual sovereignty and the place of collective subjects. Although the Kant´s copernican twist turns the rational individual into the moral protagonist, in Hegel´s opinion is the community living organism where is forged the binding and the shared. Its about a polarity of clear validity, when today it looks urgent to rebuild the communication connection between both fields, with the purpose of invoking the extreme individualism that invade us.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México. Para un análisis histórico y detallado del concepto y dominio de cada una de estas dos esferas y sus relaciones mutuas, *vid.* Helena Béjar, *El ámbito íntimo,* Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Palabras clave
Eticidad, moralidad, sociedad (*Gessellschaft*), comunidad (*Gemeinscahft*), intersubjetividad, individualismo, formación (*Bildung*).

Keywords:
Eticity, morality, society (Gessellschaff), community (Gemeinscahft), intersubjectivity, individualism, formation (Bildung).

Este trabajo se centra en la confrontación entre Georg Hegel e Immanuel Kant respecto de la cuestión práctico-moral, la cual se resume en la dicotomía entre moralidad y eticidad, que pone en juego el problema de la relación del ámbito privado con la esfera pública, como espacio de soberanía individual y como lugar de los asuntos, valores, creencias y empresas colectivas, respectivamente. Se trata de una polaridad de manifiesta vigencia, cuando hoy parece inaplazable la necesidad de reconstruir el puente de comunicación entre ambos dominios con el fin, en palabras de Helena Béjar, de "no perder de vista ciertos valores sociales postergados tras el huracán de lo privado",[1] que nos ha inundado con un individualismo extremo y narcisista hasta llegar a encapsular al hombre en las fronteras de su soledad.[2] Es éste el reclamo que emana de los escritos hegelianos.

El giro copernicano de Kant convierte al hombre en protagonista, sujeto trascendental libre y autónomo, a solas con su razón abstracta, que se presenta como bastión de la moral. Para Hegel, el ámbito de la comunidad es un organismo vivo en el que se entrecruzan las acciones e ideas de los individuos y en el que se fragua lo vinculante y compartido: costumbres, leyes, valores y normas morales anclados en la tradición. Se trata del fluir vital de las prácticas sociales que se cristaliza en las instituciones, continuamente rebasadas por esa misma interacción dinámica. Se trata de las relaciones espontáneas y directas de ideas y voluntades, en cuanto a una totalidad donde los individuos se integran en el hacer colectivo, más allá de una simple agrupación artificial, como fuente de proyectos comunes y de normatividad en una unidad de espacio. La distinción entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaf* (sociedad)[3] marca nítidamente esta diferencia: la primera como un organismo vivo, forma de comunidad social basada en relaciones naturales

[1] *Ibidem,* 245.
[2] *Idem.*
[3] *Vid.* Ferdinand Tónnies, *apud ibidem,* p. 89-90.

y sustentada en la solidaridad; la segunda, como una forma de sociabilidad artificial donde sólo se persiguen intereses estrictamente privados y donde la unidad y los valores comunes están ausentes o representados de manera ficticia.

Mientras que para Kant fundamentar la ética equivale a cimentarla en la razón pura universal y solipsista, ajena a contenidos concretos y al imperativo categórico —exigencia puramente formal de universalización de la máxima subjetiva—, y resulta de la expresión conceptual de dicha racionalidad abstracta, para Hegel existe un vacío a subsanar, sin traicionar los ideales de la razón y libertad del proyecto kantiano. Se trata del mundo orgánico de la libertad viviente, como el *a priori* concreto donde acontece toda manifestación humana; del espacio público que funda las normas y los valores morales como razón inmanente, social e histórica que constituye el soporte y suelo de toda actividad subjetiva; de ahí el tránsito hegeliano de la moralidad a la eticidad concreta que tiene como presupuesto dicho ámbito de la vida social, sedimentado en las formas culturales y la normatividad.

La autonomía de la conciencia y la autodeterminación proclamadas por Kant resultan conquistas invaluables para la moral; no obstante, desde la perspectiva hegeliana, hace falta sustentar el deber en la intersubjetividad concreta de la vida social y vincular la moral individual a la vida pública y cotidiana de la comunidad, a la praxis social donde se generan nexos de solidaridad, convicciones, valores y creencias comunes y dentro de la cual únicamente es posible la identidad individual que deviene creativa en su interacción con las otras.

Si los principios *a priori* de la moral kantiana representan una imagen enrarecida y alienada de la comunidad en términos de universalidad abstracta, en Hegel, los principios del actuar moral surgen de la totalización concreta del engarzamiento de libertades individuales que construyen una síntesis de carácter inestable y abierto.

En contraposición a Kant, Hegel establece que la normatividad se encuentra encarnada a las costumbres de la comunidad social. El *bien* está plasmado en la comunidad real y concreta, en la organización objetiva de la vida social que se realiza y ha sido configurada por acciones humanas.

Como advierte Hegel, un pensamiento aislado, abstracto y puro, supuestamente libre, no puede fundar la eticidad como lo universal reconocido y compartido. "Transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de la intelección no puede satisfacer el impulso ético que aspira a la necesidad";[4] se muestra, más bien, como hipocresía que pretende

[4] Georg Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. y notas de Ma. del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, l990, p. 106.

lo universal, pero se aferra a la subjetividad.[5] Tampoco basta el intento del romántico, que se aferra al sentimiento subjetivo, al corazón o entusiasmo; ambas propuestas desembocan sólo en la arbitrariedad y el caos. De esta manera, Hegel toma distancia de las pretensiones éticas de la Ilustración, ejemplificada por la postura kantiana, preocupada por cánones universales y necesarios de comportamiento avalados por la razón, aunque también se aleja de la postura romántica como expresividad y activismo puro de la individualidad desbocada del romántico que, siguiendo la ley de su corazón, deriva en un relativismo moral de carácter subjetivo. Aquello que sienta las bases del alejamiento de ambas posturas es la salida de los límites de lo privado hacia el rescate de lo público.

El individuo vive en la realidad social y únicamente en su seno encuentra satisfacción para su saber y querer, motivo por lo que el deber alcanza objetividad en la rica articulación del Estado como totalidad racional que surge de la armonía de las partes. Sólo dentro de este todo diferenciado, el cual conjuga los momentos de universalidad y determinación, es posible tal objetividad. La razón de la que proceden las leyes concretas, asegura Hegel, no es ni una razón abstracta ni un sentido común *a priori*, sino la individualidad viviente de un pueblo en el que las diferentes determinaciones éticas forman un todo orgánico y viviente; con ello se cancela el examen subjetivo de las leyes y la arbitrariedad del singular.[6]

La ley objetiva social que vista desde el sentimiento del singular aislado puede parecer algo muerto y frío y una imposición en la que no se reconoce es, en realidad, expresión del juego intersubjetivo. Renunciar a ella implica hundirnos en el relativismo puro y subordinar el derecho a los fines y opiniones subjetivas, con lo que se destruye la eticidad y la legalidad. Para Hegel, el mundo presente y real representa lo racional concreto, lo que debe ser, el bien realizado como acuerdo tácito y espontáneo de voluntades. Por esta causa, afirma que es necesario “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste”;[7] es decir, es necesario reconciliarse con la realidad. Lo racional y el deber no constituyen un más allá vacío, se realizan en lo concreto, pasajero y temporal, en las configuraciones determinadas de los pueblos, donde palpita lo racional y lo universal; de ahí la idea de Hegel en el sentido de que ningún individuo puede saltar por

[5] *Vid.* G. Hegel, *Sistema de la eticidad* (trad. Luis González Hontoria), Madrid, Editora Nacional, l982, p. 62.

[6] *Vid.,* G. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (trad., introd. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Aguilar, l972, p. 109.

[7] G. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (trad. de Juan Luis Vermal), Buenos Aires, Sudamericana, l975, p. 25.

encima de su tiempo y, si se empeña en perfilar un mundo por encima de lo que es, sólo será un sueño o una ilusión irreal y vacía.

En el ámbito de las prácticas sociales se cristalizan los acuerdos temporales, de modo que se manifiesta como razón pública que legitima las normas y los valores, y es dentro de esta vida histórica compartida con otros donde el sujeto alcanza su identidad y determinación. Esto explica que, para Hegel, lo validado intersubjetivamente no anula la capacidad de autodeterminación del individuo, ejerciendo violencia sobre su convicción interior, sino que se trata de la libertad como autodeterminación de la misma voluntad subjetiva que se ha formado dentro la objetividad y universalidad de su mundo; de tal modo que la ha hecho suya, interiorizándola, convirtiéndola en un *ethos* o modo de ser cuyo resultado es la armonía entre libertad individual y voluntad general. "La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene, a su vez en el ser ético, su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia".[8]

Hegel asume, al igual que Kant, que la voluntad subjetiva tiene derecho a reconocer sólo lo que ella considera racional; éste es su más elevado derecho. Pero tal racionalidad no puede depender de la determinación subjetiva, sino que ha de sustentarse en la firmeza de lo objetivo presente en el mundo social. Dicho fin objetivo exterior debe ser subjetivado o hecho propio, convertido en propósito y fin asumido. Lo ético es, pues, la disposición subjetiva que se presenta como derecho objetivo o en sí y, de esta manera, supera la legalidad exterior del derecho abstracto y la subjetividad interior de la moral: "La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la *eticidad,* en la que se produce la reconciliación".[9] Se trata de la libertad viviente del *nosotros*, que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, mientras que en el actuar individual —su realidad—,tiene como motor y fundamento el ser ético universal.

Hegel habla de una libertad intersubjetiva que se ha plasmado en un mundo sociocultural y que constituye la naturaleza de las individualidades, su sustancia, la cual ocupa el lugar del bien abstracto y cobra realidad por la acción del individuo. En concordancia, el sujeto se presenta como sustancial, no por poseer una esencia humana abstracta, sino por formar parte de un mundo cultural e histórico concreto que configura su individualidad, mientras ésta contribuye con su acción a alimentarlo y reconfigurarlo. Este mundo es la auténtica esencia universal de los individuos y, a pesar de constituir una objetividad frente a sus caprichos subjetivos, no es algo extraño a

[8] *Ibidem,*142.
[9] *Ibidem,*141.

ellos, sino expresión auténtica de su interioridad, como *nosotros* compartido, por lo que no se diferencia de su sí mismo.[10]

En esta sustancia espiritual, el individuo alcanza su libertad auténtica, más allá del impulso meramente biológico-natural y de las reflexiones morales de la subjetividad abstracta inactiva. Es dentro de la comunidad ética que se establecen los parámetros firmes del actuar del hombre; por esta razón, Hegel recuerda el consejo del pitagórico: "la mejor manera de educar a un hijo es hacerlo cuidando de un estado bien organizado".[11] Es el espíritu real de un pueblo que penetra en todas las manifestaciones, costumbres y conciencias de los individuos; su legitimidad obedece a que es producto colectivo del trabajo de siglos y no algo decidido consciente y voluntariamente por sujetos atómicos.[12]

Arturo Klenner afirma que "la libertad real presupone el reconocimiento mutuo y la interacción de muchos hombres libres que emprenden una obra común y toman conciencia de sí como la universalidad concreta de un *nosotros*. Para tematizar este ámbito de reconocimiento, en el que se unen la objetividad universal del bien y la voluntad subjetiva de los individuos, Hegel acuña el concepto de *eticidad* (*Sittlichkeit*)."[13] El término hegeliano *Sittlichkeit* proviene de *Sitte*, costumbre, hábito ético como segunda naturaleza templada en el crisol de lo compartido de los modos de pensar, ser y actuar que son de carácter temporal e histórico, ajenos a toda fijación y petrificación; surge de la referencia de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual a lo colectivo, pero requiere lo individual para actualizarse y renovarse.

"En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre.* El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en forma de un mundo".[14] Así, la eticidad o *Sittlichkeit* reconcilia, a decir de Hegel, el legalismo de la objetividad del derecho y la interioridad subjetiva de la pura moral. El derecho sólo atañe a la igualdad de los individuos como personas abstractas y a la propiedad, derecho que se expresa únicamente en prohibiciones donde el límite es el otro; porque dentro de él sólo entra en juego la libertad entendida como arbitrio. Por su parte, la moralidad que reivin-

---

[10] *Ibidem,* 156.

[11] G. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente…*, p. 89.

[12] *Vid.* G. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* p. 140.

[13] Arturo Klenner, *Esbozo del concepto de libertad,* Santiago de Chile, LOM Ediciones/ Universidad Areis, 2000, pp. 10-11.

[14] G. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* p. 151.

dica el elemento de la interioridad y que otorga al individuo el derecho de reconocerse a sí mismo en su acción, factor de interiorización de la moral que ha sido la gran aportación de Kant, conlleva el peligro de la arbitrariedad subjetiva, ya sea que la conciba en términos razón, sentimiento o inclinación natural.

La *eticidad* hegeliana reconcilia y supera ambos dominios; reúne objetividad y subjetividad a un tiempo. La objetividad ética se refleja en el *ethos* o carácter de sus miembros como segunda naturaleza construida, que se presenta bajo la imagen de la virtud cívica o *Sittlichkeit,* gracias al trabajo de la *Bildung* o formación que convierte lo ético en hábito, superando la contraposición entre voluntad natural y voluntad libre y racional. Pero el hábito no debe implicar oclusión, muerte espiritual que cierra en forma definitiva la distancia entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser, eliminando así al hombre como acción, pues el espíritu existe, bajo la consideración hegeliana, como mundo objetivo abierto siempre a la transformación.

La normatividad social no es, por ende, letra muerta que se imponga de manera represiva o constrictiva a los individuos; sólo se presenta bajo esta figura cuando la vida la ha abandonado, es decir, cuando ya no responde a las expectativas de sus miembros y se presenta como cáscara, vacía, con lo que aparece la exigencia de su transformación.[15] En esta época de crisis, surge el divorcio entre lo público y lo privado y queda justificada la superación de lo establecido, porque se ha vuelto infiel a las necesidades espirituales del presente. El individuo se retrae, entonces, a su interior, buscando el sostén de la ley, pero este momento tiene que verse superado para devenir nuevamente en sustancia social objetiva. La libertad pura tiene que dar necesariamente el paso a la determinación, institucionalizarse, organizarse y jerarquizarse en diferentes instancias o estructuras sociales, dándose contenido u objeto, como horizonte orientador del hacer individual, aunque dichas estructuras se vean rebasadas de continuo por la dinámica vital en su flujo permanente.

Se trata de una postura hegeliana que deja sin sustento la apreciación de Ernst Bloch respecto de la ceguera de Hegel ante el porvenir y la modalidad de lo posible,[16] que hace el juego a la reacción al reconciliar la realidad con los sesos,[17] visión compartida por Amelia Valcárcel, cuando afirma que la teoría de la libertad hegeliana implica la incapacidad para imaginar un

[15] G. Hegel, *La Constitución de Alemania* (introd., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Aguilar, 1972, p. 2.

[16] *Vid.* Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (trad. Wenceslao Roces, José María Rialda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral), México, Fondo de Cultura Económica, l983, p. 411.

[17] *Vid. ibidem,* 42.

mundo mejor que éste, porque, según dice, el realismo de Hegel ha decidido que la libertad es lo que resulta, en cada caso, lo que mejor conviene al Estado, como situación social establecida; de otro modo, se convertiría en un espejismo, resultado de nuestra *hybris* ilustrada.[18] Por el contrario y desde nuestra apreciación, es justo esta *hybris* insumisa la que impulsa, según Hegel, al conjunto de los sí mismos, en cuanto se definen como dinamismo y trascendencia.

El mundo ético, mundo de la libertad social objetivada y realizada, representa, en consecuencia, la concreción y encarnación del deber ser o del bien; es la expresión viva y dinámica de la libertad universal como entramado del conjunto del querer de las diferentes individualidades, expresión legítima de que "el yo es el nosotros y el nosotros es el yo", lo que para Hegel constituye el Espíritu. Sólo lo comunitario y sustancial puede, para él, ser el suelo de la libertad subjetiva, alejándola de lo contingente y particular para convertirla en lo que auténticamente es, lo que no implica quietismo y pasividad, sino cerrar el paso al individualismo extremo y radical, individualismo que únicamente puede conformar una pluralidad disgregada de sujetos como espíritu muerto.

La comunidad espiritual viva es aquella donde los sujetos independientes y libres se hallan trabados en una auténtica vida social. La voluntad es así unidad de dos momentos: lo universal y lo particular. El yo individual, como unidad negativa, trasciende sus limitaciones y asciende a lo universal y objetivo. Patentiza, así, su infinitud constitutiva como negatividad que se hace otro y retorna a sí, elevándose a la voluntad objetiva que responde a lo sustancial de un mundo: voluntad ética que supera la contradicción entre lo subjetivo y objetivo y que mediante la actividad traslada sus fines a la objetividad y permanece en ella idéntica consigo misma.

Para Hegel, la individualidad humana es comprensible desde la dimensión de universalidad concreta, lo cual explica la relación del hombre con los demás. Como lo explica Klenner, "la plena libertad no es exclusiva de un individuo, sino compartida y vivida en comunidad. No es una facultad, sino una realidad que se expresa en instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas; usos, costumbres, reglas, normas, leyes: la cultura, en general".[19] La comunidad supone la prolongación de la libertad de cada uno de sus miembros y su ampliación, no su anulación o limitación; para comprenderlo, hay que ir más allá de la idea de la ley como aniquilación de la libertad, de la concepción de la ley como constrictiva, contraponiendo a ello la ley suprema de hacer innecesarias las leyes mediante la formación individual dentro de una organización viva, libre de toda servidumbre bajo

[18] *Cfr.* Amelia Valcárcel, *Hegel y la Ética,* Madrid, Anthropos, 1988, p. 391.
[19] A. Klenner, *op. cit.,* p. 88.

el concepto o ley, de toda necesidad que se impone sobre las oscilaciones vitales; por este motivo, insiste en que las leyes se hagan *innecesarias por medio de las costumbres*".[20]

Desde este legado hegeliano, Taylor destaca que hoy experimentamos la ausencia de un marco referencial que resalte las demandas por satisfacer, lo que nos perturba, agobia y pone en peligro, haciéndonos experimentar un miedo terrible ante el vacío y la amenaza de la insensatez del mundo, ante el temor de que éste sea, según la expresión de uno de los famosos personajes sheakespearianos, "la historia contada por un idiota", razón por la cual se torna imprescindible volver la atención, no ya a la moralidad de la razón abstracta kantiana, sino a ese marco público de referencia que, de acuerdo con Hegel, brinda las coordenadas para ubicarnos; responde a nuestras interrogantes sobre el significado de nuestras vidas y de las cosas; orienta nuestras valoraciones, con lo cual define nuestra identidad por los compromisos e identificaciones que proporciona; aunque no hay que entenderlo como marco inalterable e incuestionable, según la propuesta de la tradición racionalista, sino, más bien, como inestable y sujeto a transformación por la actividad espontánea intersubjetiva.

[20] *Ibidem,* p. 98.

TIEMPOS SOMBRÍOS: LAS METÁFORAS DE LUZ Y OSCURIDAD EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

Vanessa Sievers de Almeida*

Resumen En el prefacio de *Hombres en tiempos sombríos*, Hannah Arendt explica que recoge la expresión *tiempos sombríos*[1] del poema *A los por nacer*, de Bertolt Brecht, para quien ésta remite a la época nacionalsocialista, aunque la filósofa alemana decide utilizarla en un sentido más amplio. En otros puntos de su obra, la autora recurre a sustantivos como *oscuridad* y *ocultación* para referirse a la esfera privada o íntima, mientras *luz* y *claridad* son frecuentes en su abordaje respecto del espacio público. En este artículo, presento algunas reflexiones sobre ese lenguaje metafórico; asimismo, planteo posibles inspiraciones y discuto en qué medida esas metáforas ayudan a comprender los conceptos *ámbito público* y *esfera privada* en Arendt. Afirmo que, para la pensadora, los *tiempos sombríos* no son una combinación de luz y oscuridad, pero señalan el oscurecimiento del espacio común concomitante con la pérdida del ámbito de ocultación. Finalmente, creo un diálogo sobre el tema entre Brecht y Arendt, que no existió de esta forma; sin embargo, representa un ejercicio de pensamiento a partir de sus textos.

Abstract In the preface of *Men in Dark Times*, Hannah Arendt explains that she takes the expression dark times (finstere Zeiten) from Bertolt Brecht's poem *To Those Who Follow in Our Wake*, for whom it refers back to

---

* Colegio de Arte y Cultura, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

[1] El título original del libro es *Men in Dark Times*, traducido al español como *Hombres en tiempos de oscuridad*; sin embargo, la autora explica que toma la expresión *dark times* de Bertolt Brecht, es decir, se trata de la traducción de las palabras alemanas *finstere Zeiten*. Como en este artículo quiero mostrar que Hannah Arendt distingue a propósito entre *finste*r (sombrío) y *dunkel* (oscuro), traduzco *finstere Zeiten* como *tiempos sombríos* para no confundir lo sombrío (*finster,* en alemán) con lo oscuro (*dunkel*, en alemán).

the Nazi Germany, but Arendt decides to use it in a broader sense. In other parts of her work, the author draws on nouns such as *darkness* and *hiding* to refer to the private or intimate sphere, while *light* and *brightnes*s are frequent in her approach to public space. In this article, I present some reflections on that metaphorical language; I also suggest possible inspirations and discuss to what extent these metaphors help to understand the concepts of *public realm* and *private sphere* in Arendt. I affirm that, for the thinker, *dark times* (finstere Zeiten) are not a combination of light and darkness, but point to the darkening of the common space concomitant with the loss of the hiding place. Finally, I create a dialogue on the topic between Brecht and Arendt, which did not exist in this way; however, it represents an exercise of thought based on their texts.

Palabras clave
Luz, oscuridad, tiempos sombríos, Hannah Arendt, Bertolt Brecht

Keywords
Light, darkness, dark times, Hannah Arendt, Bertolt Brecht.

La luz y la oscuridad, como elementos metafóricos, aparecen, frecuentemente, en diversos contextos. El propio lenguaje ofrece las expresiones *lanzar una luz sobre algo* o *tratar de un asunto a la luz de cierta teoría*; incluso, tiene una variedad de verbos, como *clarificar*, *esclarecer*, *aclarar* e *iluminar*, que vinculan la luz al entendimiento o a la sabiduría. En algunas expresiones idiomáticas, la luz es señal de esperanza, como cuando nos referimos a *luz al final del túnel*; mientras que la oscuridad, la noche, las sombras o las tinieblas y verbos como *oscurecer*, *ensombrecer*, *nublar* u *opacar* suelen asociarse a la angustia o ausencia de entendimiento.

En un sinnúmero de tradiciones religiosas, los elementos de luz y de oscuridad ocupan un lugar central; así como en el lenguaje de la historiografía, en las obras literarias, en los colores de las artes plásticas y en los efectos visuales del cine. Con frecuencia, dichas metáforas se emplean para reforzar prejuicios raciales —cuando, por ejemplo, la razón, la pureza o lo divino se vinculan a la raza—. Expresiones como *negro de alma blanca* o *continente oscuro* lo demuestran.

En Filosofía, esa misma simbología da fuerza a un lenguaje notable. El mito de la caverna, en el séptimo libro de *La República,* de Platón, tal vez sea tan conocido porque utiliza esas metáforas. Aquí, la luz también

es divina, asociada al conocimiento que algunos pocos podrán alcanzar; en comparación con la mayoría, que permanece en la caverna y apenas ve sombras y conversa sobre ellas como si fueran reales.

¿De qué manera Hannah Arendt se apropia de las metáforas de luz y oscuridad, claro y oscuro? ¿La iluminación divina y la luz de la razón tienen lugar en su pensamiento? ¿Las tinieblas de la ignorancia o el infierno están relacionadas a lo que ella califica como oscuro?

En primera instancia, utiliza las metáforas en oposición a la tradición filosófica; es decir, *ilumina la caverna*, si ésta se entiende como el lugar en el cual las personas se reúnen y los ciudadanos se encuentran y opinan sobre aquello que ven. Ese ámbito, para la autora, es el potencial espacio público, por tanto, el lugar de la visibilidad y la luz. En su obra, no el cielo de ideas, pero sí la caverna iluminada, destaca, y todo lo que se encuentra fuera de ese ámbito permanece en la oscuridad: ideas y pensamientos, las actividades de la esfera privada y el alma, lugar de los sentimientos.

La luz no tiene origen fuera del espacio común, no existe una fuente de luz externa a la esfera pública, pero es entre los seres humanos que puede constituirse un espacio de claridad. Es el mundo común que brilla y no la luz del conocimiento ni la luz divina. La oscuridad, por su parte, no es sólo negativa, es decir, no significa apenas ausencia de luz; tampoco es algo por combatir o superar, no es el túnel que queremos dejar atrás ni son las tinieblas de las cuales deseamos escapar; pero es parte necesaria de la existencia humana —los seres humanos precisan un lugar para retirarse de la luz pública y cuidar de la vida—. La oscuridad no es carencia ni amenaza, en tanto cubre y protege. Precisamos tanto de la luz como de la oscuridad. Así, el juego de luces en la obra de Arendt nada tiene que ver con el dualismo donde el bien se opone al mal, donde las fuerzas de la luz luchan contra las fuerzas de las tinieblas o con constelaciones semejantes muy difundidas en narrativas y creencias de diversas naturalezas.

Los tiempos sombríos surgen cuando deja de haber claridad que revela y oscuridad que protege, no cuando salimos de la luz; aunque sí cuando apagamos la luz, el momento en que lo visible pierde transparencia y las palabras su cualidad reveladora.

La luz del espacio público

Las reflexiones de Hannah Arendt[2] sobre el espacio público tienen su punto de partida en la experiencia y el análisis de los regímenes totalitarios. En otras palabras, piensa sobre el espacio público a partir de la constatación de que es posible eliminarlo. La dominación total, en el extremo, consiguió

[2] Hannah Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten* (ed. Ursula Ludz), Munich, Piper, 1989.

eliminar cualquier espacio entre los hombres en el cual podrían actuar y reconocerse como ciudadanos. Aún más, en el límite, el totalitarismo no erradicó solamente la posibilidad de acción política, sino también la libertad, al grado de apagar cualquier acción mínimamente espontánea. Según Arendt, hubo una tentativa de hacer personas no apenas sumisas, sino de anular cualquier trazo individual y cualquier posibilidad de iniciar algo por cuenta propia. En resumen, transformar personas en *nadies* fue la novedad del totalitarismo y reducir los seres humanos a elementos substituibles su terrible lección.

Decir *no* al totalitarismo es la primera actitud que se impone. En su ensayo *Comprensión y política*, Hannah Arendt[3] afirma que a pesar de no haber comprendido la dominación total, precisamos posicionarnos políticamente. Sólo después de recusar el totalitarismo de modo inequívoco se puede comprender lo que sucedió y que es posible decir *no* al totalitarismo. En *La condición humana*, la pensadora busca responder esta última pregunta: Es en nombre de un mundo común, un lugar donde las personas pueden aparecer y se distinguen la una de la otra por sus actos y palabras que dicen *no* a la barbarie totalitaria. Ese lugar, el escenario público, es la condición para que pueda existir *alguien*, o *alguienes*, esto es, personas únicas e insustituibles, ya que sólo en el mundo humano puede surgir un *quien* en oposición a elementos intercambiables o descartables.

En ese sentido, la autora busca en la historia aquellas experiencias políticas que testifiquen, aunque no sea perfectamente, la existencia de un mundo público y experiencias de acción política y libertad. Experiencias que serían *luces* en la historia, la cual se encuentra sumergida, casi por completo, en las sombras. Destaco que, para Arendt, son apenas *luces*, no modelos perfectos ni ideas por realizarse.

Una de esas experiencias es la de la *polis* griega, especialmente, Atenas en su auge democrático. En ella es clara la distinción entre el espacio público (lugar de acción) y la palabra y la libertad de otras esferas de la vida sin libertad. El hombre recibió, "además de su vida privada, una especie de segunda vida, o su *bios politikos*. Ahora, cada ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia; y hay una nítida diferencia en su vida entre aquello que le es propio, *idion,* y lo que es común, *koinon*".[4] Los dos modos de ser corresponden a dos espacios: la casa y la *polis*. El ciudadano griego podía ser parte de dos ámbitos que dependían el uno del otro, pero cuyos principios y actividades eran distintos y regidos, cada uno, por una preocupación específica. Por un

[3] H. Arendt, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (trad. Denise Bottmann), São Paulo, Companhia das Letras, Belo Horizonte y Editora UFMG, 2008.

[4] H. Arendt, *A condição humana* (trad. Roberto Raposo), Río de Janeiro, Forense Universitária, 2010, pp. 28 y 29.

lado, era preciso preocuparse por aquello que era propio de cada familia; por otro, se vigilaba y asumía responsabilidad por los asuntos comunes.

La casa —*oikos,* en griego— era el lugar de la *oikonomia*. Allí se trabajaba para satisfacer las demandas vitales y proporcionar el bienestar y todos están obligados a cuidar de su sobrevivencia —no elegimos si queremos o no comer, tener un techo para dormir y una ropa para vestir, pero buscamos atender nuestras necesidades—; además, la esfera privada se caracteriza por la ausencia de elecciones. No hay libertad, aunque sí un interés único: producir, consumir y sobrevivir bien. En oposición, el espacio público era un lugar de libertad, en el que participaba sólo quien tuviera la sobrevivencia garantizada. Liberado de lo que era más urgente, deliberaba sobre la vida común, los asuntos y proyectos de interés público, que no estaban sujetos a la necesidad, permitiendo diversas perspectivas y elecciones. Los ciudadanos eran libres para decidir sobre los rumbos de la *polis.* El no estar sometidos a una constante demanda de sobrevivencia abría la posibilidad de pensar en proyectos nuevos y configurar la convivencia, a partir de las contribuciones y los diferentes puntos de vista. Se trataba del espacio de opinión y del lugar de conflicto y persuasión.

El rigor con que Arendt separa los asuntos públicos de los privados y, por ende, de todas las demandas económicas y sociales, ha suscitado críticas y cuestionamientos.[5] En el presente trabajo no me detengo en dicha cuestión, en parte justa; sin embargo, me gustaría destacar lo que interesa a la filósofa: alertar que, si no es posible ser libre en todas las dimensiones de nuestra existencia, sí se establecen espacios de libertad en los cuales no se nos obliga a someternos a ningún imperativo ni a la tiranía de la verdad, proveniente de la religión o de la ciencia, ni a la dictadura de supuestas necesidades inmutables. Hay un espacio de libertad en el que se actúa y toman decisiones sin inclinarse ante fuerzas o leyes sobrehumanas, sean las de la naturaleza o la historia o las de un mercado que apenas algunos, supuestamente muy competentes, tienen la capacidad de entender.[6] La participación política de los ciudadanos en las decisiones que afectan a todos es factible si existe el espacio para opinar, posicionarse y debatir las cuestiones a partir de diferentes perspectivas. Cuando una única perspectiva se impone, desaparece la libertad.

[5] A manera de ejemplo es posible mencionar la pregunta que Mary McCarthy hace a Hannah Arendt, en 1972, durante un congreso: "¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público si no se interesa por lo social? ¿Qué queda? […] Lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los hombres griegos: ¡la guerra! ¡Pero no puede ser así!" H. Arendt, *De la historia a la acción* (tr. Fina Birulés), Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 151.

[6] H. Arendt, *A condição humana, passim.*

Una de las características del espacio público es la visibilidad de todo lo que de él hace parte. Lo que entra en él se manifiesta a todos, se publica, se torna evidente. Actos visibles, palabras audibles, personas que se revelan, historias que surgen —todo lo que sucede aparece a los ojos de quienes participan del espacio común—. Así, Arendt[7] compara el mundo con un palco en el cual las cosas, las palabras e historias ganan forma, colores y sonidos.

Pero la autora va más allá: apenas aquello que aparece en el espacio entre las personas adquiere realidad. Lo que para Platón son sombras oscuras comentadas por los habitantes de la caverna, en Arendt gana la luz del espacio público y se torna real. No hay otra realidad o verdad, a no ser la que surge en el medio y por medio de los ciudadanos. "Para nosotros, la apariencia —aquello que es visto y oído por los otros y por nosotros mismos— constituye la realidad. En comparación con la realidad que transcurre del ser visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones del corazón, los pensamientos del espíritu, los deleites de los sentidos— llevan una especie de existencia incierta y oscura".[8]

Los propios ciudadanos ganan, por así decirlo, realidad cuando se insertan en el ámbito público.[9] Permanecer apenas en sus pensamientos, con sus sentimientos o en el ámbito privado impide la aparición. Sólo el mundo da esa oportunidad, porque en el *espacio entre* la persona puede revelarse y transformarse en un *quien*, en alguien cuya historia podrá narrarse.

Es, por tanto, la luz pública que dignifica y hace los actos brillar más allá del momento de su realización. Sin embargo, actuar y hablar en el espacio público requiere coraje, pues la luz que revela es la misma que expone. Esa exposición puede ser perjudicial para algunas dimensiones de nuestra existencia.

Oscuridad y ocultación

Hay actividades, sentimientos, palabras y pensamientos inadecuados al espacio público, por ello, precisan de la protección del espacio privado o de la intimidad, pues "hay muchas cosas que no pueden soportar la luz implacable y radiante de la constante presencia de los otros en la escena pública".[10] En ningún momento Arendt destaca la importancia de la protección y la oculta-

[7] *Idem.*

[8] *Ibidem*, 61.

[9] Comenzar a participar en los asuntos comunes es como un segundo nacimiento, dice Arendt. Insertarse en el mundo compartido depende, por lo tanto, de un parto, del acto de "dar a luz", considerando que aquí la persona "se da a luz" por iniciativa propia. Ese segundo nacimiento proporciona la oportunidad al ser humano de transformarse en alguien en la medida que puede actuar y hablar, ser visto y oído.

[10] H. Arendt, *A condição humana*, p. 69.

ción de modo más claro que en su ensayo "La crisis en la educación", donde se refiere a niños que aún precisan ser amparados contra el mundo público.

> Por necesitar ser protegidos del mundo, el lugar tradicional de los niños es la familia, cuyos miembros adultos diariamente retornan del mundo exterior y se recogen para la seguridad de la vida privada entre cuatro paredes. Esas cuatro paredes, donde la vida familiar privada de las personas es vivida, constituyen un escudo contra el mundo y, sobre todo, contra el aspecto público del mundo. Ellas encierran un lugar seguro, sin que ninguna cosa viva pueda prosperar. Toda vez que es expuesta permanentemente al mundo sin la protección de la intimidad y la seguridad, su calidad vital es destruida.[11]

La calidad vital, aunque se refiera al desenvolvimiento físico del niño, su alimentación y salud, no se restringe a eso. Envuelve los cuidados, los afectos, el cariño de los que lo educan y la protección de un ser único, aún en desarrollo y, por eso, vulnerable. Arendt agrega que "eso es verdad no solamente para la vida de la infancia, sino para la vida humana en general [...] El mundo no le puede dar atención, y ella debe ser oculta y protegida del mundo"[12] Precisamos de las cuatro paredes, de nuestra "caverna", esfera necesaria y benéfica para algunas dimensiones de nuestra existencia. En *La condición humana,* Arendt[13] explica que "la privacidad era como que el otro lado oscuro y oculto del dominio público".

El ámbito doméstico nos priva de la luz del mundo público, pero ofrece algo propio. El espacio privado es un refugio contra la visibilidad y permite cuidar de lo que no debe exhibirse, aunque oculto. La autora[14] se refiere a las "características no privativas de la privacidad", destacando la "parte corporal de la existencia humana", pero también los sentimientos: "existen asuntos muy relevantes que sólo pueden sobrevivir en el dominio privado. El amor, por ejemplo, en contraposición a la amistad, muere o, antes, se extingue, así que es traído a público [...] Dada a su inherente no mundanidad, el amor sólo puede ser falsificado y pervertido cuando es utilizado para fines políticos, como la transformación o la salvación del mundo" (ARENDT, 2010a, p. 63).

Asimismo, enfatiza que la política precisa de la mediación de la palabra, del juicio, del posicionamiento y del debate. Los sentimientos no pueden ser debatidos ni las necesidades impostergables. Para no destruir la libertad del espacio público, deben permanecer en el oscuro, sea en el ámbito privado,

[11] H. Arendt, *Entre o passado e o futuro,* Sao Paulo, Perspectiva, 1990a, pp. 235-236.
[12] Ibidem, 236.
[13] *Ibidem*, 78.
[14] *Ibidem*, 86, 87.

sea en la intimidad del corazón. Cuando las necesidades e intereses privados ocupan el espacio público y cuando los sentimientos se transforman en arma *política*, dejamos de ocultar lo que precisa de protección y destruimos la dignidad de aquello que merece ser expuesto a la luz pública.

Tiempos sombríos, un diálogo entre Bertolt Brecht y Hannah Arendt

En el prefacio del libro *Hombres en tiempos sombríos*, Arendt explica que toma la expresión *tiempos sombríos* del poema *A los por nacer,* de Bertolt Brecht,[15] del cual haré algunas reflexiones.

El poema presenta tres estrofas que se refieren al presente, al pasado y al futuro, respectivamente. En cada uno de esos tiempos, o en cada una de las estrofas, existe una expresión en la cual el autor otorga un énfasis, repitiéndola como un refrán. La primera estrofa comienza y termina refiriéndose al lector diciendo: "¡Es verdad que vivo en tiempos sombríos!"[16] Brecht escribe el poema durante el exilio, entre 1934 y 1938, y se refiere a los tiempos del régimen nacional-socialista.[17] Arendt, quien reúne en su colección *Hombres en tiempos sombríos* a personas de diversos momentos históricos, decide usar la expresión en un sentido más amplio.[18]

La primera estrofa de Brecht pregunta: "¿Qué tiempos son éstos, en que / Es casi un crimen hablar de los árboles / Porque eso implica silenciar sobre tantas barbaridades?"

Arendt hace suyas las palabras de Brecht. Y también nosotros podríamos hablar junto con ellos. Si el espacio público gira en torno a la palabra —palabra que revela personas y posicionamientos y que permite el debate, incluso la persuasión y el conflicto—, ese espacio se oscurece cuando el habla se silencia. Para Brecht, conversar sobre los árboles impide hablar sobre aquello que realmente importa en ese momento. Banalidades o aun cosas bellas son un lujo y pueden sonar falsas, al esconder lo que realmente precisa ser dicho y denunciado: las monstruosidades. Arendt se refiere al habla que silencia también en otro sentido: hay palabras que no revelan, pero esconden. En el prefacio de *Hombres en tiempos sombríos*, la autora dice:

---

[15] B. Brecht, *Poemas: 1913-1956* (trad. Paulo César de Souza), Sao Paulo, Editora 34, 2000.

[16] *Ibidem*, 212.

[17] W. Jeske, "Svendborger Gedichte", en J. Knopf, *Brecht-Handbuch*, Bd. Stuttgart, Weimar, Metzler, 2001.

[18] "Los tiempos sombríos, en el sentido más amplio que aquí propongo, no son en sí idénticos a las monstruosidades de este siglo, que de hecho constituyen una horrible novedad. Los tiempos sombríos, por lo contrario, no son nuevos, como no constituyen una rareza en la historia." H. Arendt, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo,* 2008, p. 9.

> En el momento en que la catástrofe sorprendió a todo y a todos, fue cubierta, no por realidades, pero sí por las habladurías en doble sentido muy eficientes, de prácticamente todos los representantes oficiales que, sin interrupción y en variantes muy ingeniosas, hacían desaparecer los hechos desagradables y las preocupaciones justas. Cuando pensamos en tiempos sombríos y en las personas que en ellos vivieron y se movieron, tenemos que llevar en consideración también ese camuflaje que provenía y se difundía del *establishment* —o del *sistema*, como entonces se llamaba.[19]

Esas habladurías insoportables, ingeniosas para esconder la realidad, llenas de mentiras casi abiertas, asustaron y continúan haciéndolo. ¿Será que nos encontramos delante de aquello que Arendt[20] llamó "un discurso que no revela lo que es, pero sí lo barre para debajo de la alfombra, con exhortaciones morales o de otra naturaleza, que, con el pretexto de sustentar antiguas verdades, degrada toda la verdad a una trivialidad sin sentido"?

Estamos en tiempos sombríos cuando deja de existir la visibilidad reveladora, en el momento en que lo dicho es apenas una fachada, especialmente si cualquier cosa puede ser dicha sin causar indignación; cuando, por lo contrario, hay los que aplauden discursos escandalosos. Brecht[21] declara:

> También me gustaría ser sabio.
> Los viejos libros dicen que es sabiduría
> Apartarse de las luchas del mundo y pasar
> El breve tiempo sin temor.
> […]
> Pero yo no puedo hacer nada de eso:
> Es verdad que vivo en tiempos sombríos.

Con un tono de ironía, el autor declara que quería ser sabio. Sin embargo, el problema es que la sabiduría parece ser apolítica, porque ser sabio significa quedar alejado de los conflictos del mundo. Su reacción es decir: "yo no puedo hacer nada de eso"; no soy capaz de permanecer callado, fuera de los conflictos, porque no actuar, por lo menos en este momento, no es sabiduría, pero sí indiferencia frente a las injusticias. No es posible hablar sobre los árboles y, sobre todo, no es posible ser sabio, cuando el mundo y las barbaridades cometidas en él están en juego.

---

[19] *Ibidem*, 8.
[20] *Idem*.
[21] B. Brecht, *Poemas: 1913-1956*, pp. 212 y 213.

En la segunda estrofa, Brecht recuerda el pasado: "Así transcurrió el tiempo que me había sido dado sobre la tierra".[22] En el estribillo, hay una especie de desaliento, casi puede escucharse entre líneas: el tiempo pasó y no conseguí evitar lo que vino.

> Me mezclé entre los hombres en la hora de la rebelión
> Y me indigné junto con ellos.
> Así transcurrió el tiempo
> Que me había sido dado sobre la tierra
> [...]
> Poco pude. Pero los dominadores
> Habrían seguido más seguros sin mí: ésa fue mi esperanza.
> Así transcurrió el tiempo
> Que me había sido dado sobre la tierra.[23]

A pesar de la rebelión, no consiguió evitar los tiempos sombríos. El tiempo pasó y su historia fue caminando hacia el fin. Las palabras evocan melancolía del tiempo pasado y de la oportunidad perdida, los hechos irreversibles y algo de culpa. Una sensación de impotencia acompañada al recuerdo, a las recordaciones de los propios hechos. La sospecha de que tal vez pudo hacer algo más. La tercera estrofa finalmente se dirige a quienes vendrán después:

> Vosotros, los que surgiréis del diluvio
> En que nos hemos ahogado
> Acuérdense
> Cuando habléis de nuestras debilidades,
> También de los tiempos sombríos
> De los que os habéis escapado.

Esos tiempos sombríos se caracterizan por el desespero de los momentos en que "había sólo injusticia y ninguna rebelión".[24] Si antes el autor recuerda cómo se unió a los insurgentes, ahora habla de tiempos sombríos, donde ni siquiera existe rebelión. La injusticia se transformó en un *ingrediente* normal de nuestra existencia, algo que no nos produce más indignación.

Por su parte, Arendt[25] compara la sociedad moderna a un desierto. El desierto hace sufrir y la autora enfatiza el valor del sufrimiento. Es bueno

[22] *Ibidem*, 213.
[23] *Idem*.
[24] *Ibidem*, 214.
[25] H. Arendt, *A promessa da política,* Organização e introdução de Jerome Kohn (trad.

que el desierto nos haga padecer, pues así tal vez nos despierte para la lucha. El mayor peligro es estar bien adaptados al desierto y perder la voluntad de cambiar cualquier cosa. Cuando estamos felices en el desierto o nos tornamos indiferentes a él, no existe más ninguna rebelión.

Brecht[26] termina el poema con un pedido a los que van a nacer: "Acuérdense de nosotros/Con comprensión". Los que darán continuidad a la historia que comenzamos juzgarán su pasado. El poema, escrito antes de 1939, parece prever las cuestiones que preocuparán a las generaciones posguerra; es decir, "los que nacerán después" y que, en los 60 preguntarán a la generación de sus padres: ¿qué hicieron ustedes? ¿Qué dejaron de hacer?

A su vez, alude a la responsabilidad que tenemos respecto de un mundo que comenzó antes de nosotros y que continuará después de nosotros. Aquí se ubica otro punto de contacto con la obra de Arendt. El mundo común, para la autora, es el espacio que dividimos entre nuestros contemporáneos, nuestros ancestros y quienes vendrán, por lo que la responsabilidad se extiende hacia el pasado y el futuro. ¿De qué forma mirar hacia nuestra herencia y apropiarnos de sus realizaciones? ¿Cómo juzgar los crímenes y las monstruosidades cometidas y buscar reconciliarse con el mundo? ¿De qué manera se recibe al mundo? Al respecto de esta última pregunta, afirma que es necesario proteger y ocultar a los recién llegados "para que nada destructivo les suceda de parte del mundo"[27], aunque también es preciso familiarizarlos con este lugar, su historia, sus conocimientos y realizaciones. Así, la educación puede realizar a los pocos el pasaje de la oscuridad protectora para la luz del mundo público. En tiempos sombríos, sin embargo, nada queda intacto: dejamos de proteger a los niños y no sabemos cómo presentar un pasado "que dejó de lanzar su luz sobre el futuro"[28]. A pesar de ello, Arendt es categórica: sólo aquel que asume responsabilidad por este lugar puede recibir a los nuevos habitantes, presentándoles el mundo de manera que no les sea indiferente y valga la pena comprometerse con él, aunque sea rebelándose contra éste.

Como Arendt, Brecht evoca nuestra responsabilidad, pero pide *comprensión.*[29] Como si dijera: ustedes que vendrán tendrán el derecho de juzgarnos por lo que hicimos, pero tengan un poco de comprensión. No se olviden de los tiempos sombríos por los cuales pasamos.

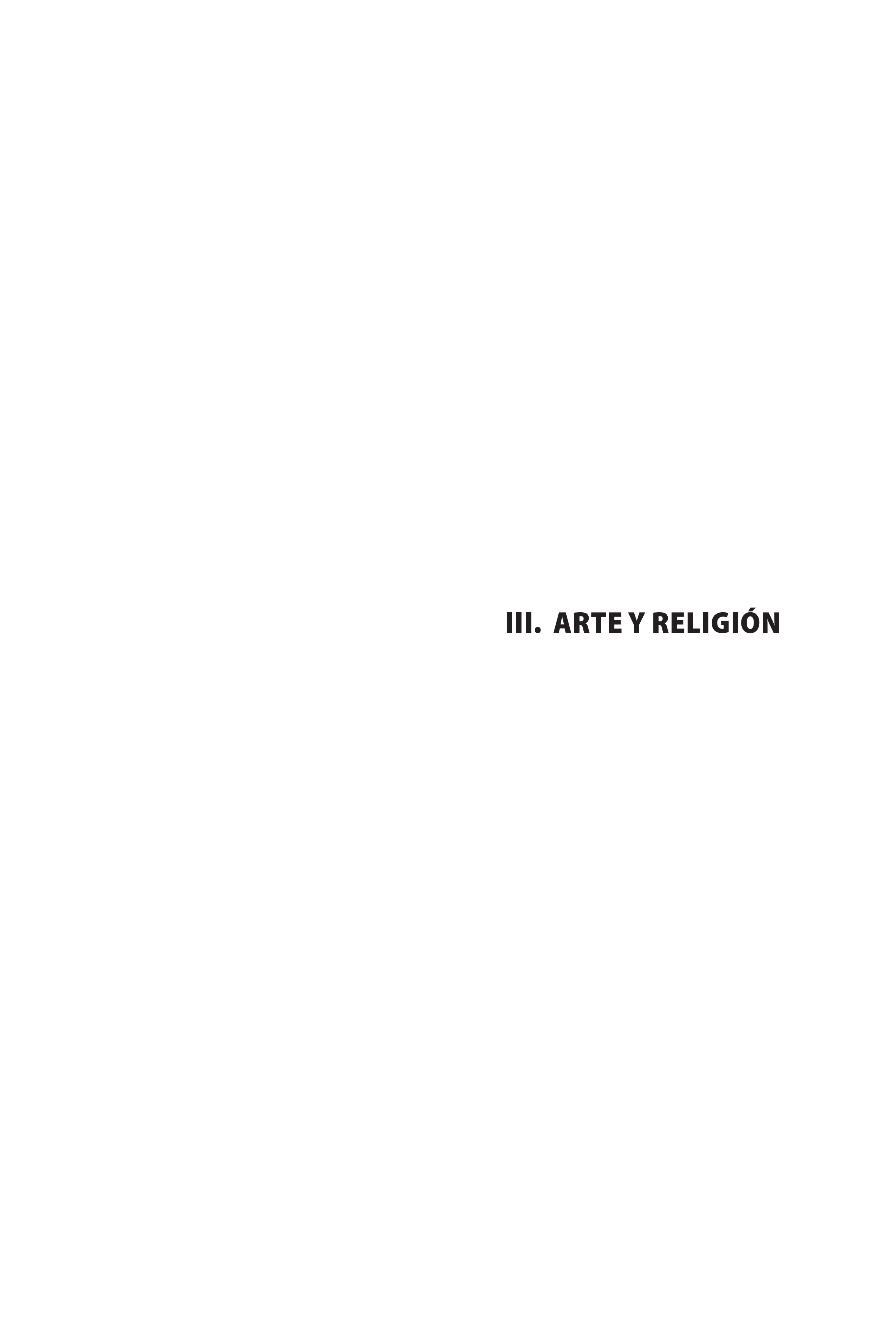
de Pedro Jorgensen Jr.), Río de Janeiro, Difel, 2010.

[26] *Ibidem*, 214.

[27] (ARENDT, 1990a, p. 235)

[28] (TOCQUEVILLE en ARENDT, 1990a, p. 32)

[29] Brecht usa la palabra *Nachsicht*, que en el texto se traduce como *comprensión*, aunque también podría traducirse como *consideración*. No se trata de *Verstehen* (comprender, entender), palabra que utiliza Arendt en su ensayo *Comprensión y política*.



III. ARTE Y RELIGIÓN

LA DIACRONÍA SUSPENDIDA EN EL *CANTAR DE LOS CANTARES*

Beatriz Gutiérrez Müller*

RESUMEN El propósito central de este artículo es vincular la gran aportación de Saussure, la diacronía de la lengua, con la historia de la exégesis del *Cantar de los Cantares*. Pero, como se apreciará, tendremos que hablar también de una "diacronía suspendida", que consta de interrupciones interpretativas a lo largo del tiempo histórico. En tal virtud, se evaluarán razones de esta peculiar circunstancia, hasta llegar a comprender las condiciones en las que hoy dicho libro puede ser leído e interpretado.

ABSTRACT The main purpose of this article is to link the great contribution of Saussure which is the diachrony of language, to the history of exegesis of the *Song of Songs*. But, as it will be studied, we also must talk about of such a "suspended diachrony", consisting of interpretative interruptions along the historical time. In such way, we will review several reasons of this particular circumstance until we understand the conditions in which today this book can be read and interpreted.

PALABRAS CLAVE
Ideología, tradición, recepción literaria

KEYWORDS
Ideology, tradition, literarian reception

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Una de las aportaciones más importantes del lingüista suizo Ferdinand de Saussure radica en su observación de los fenómenos de diacronía y sincronía en la lengua. El primero de ellos se advirtió a partir de que la "inmovilidad absoluta no existe"; por tanto, "todas las partes de la lengua están sometidas al cambio".[1] Para él, la fonética es donde mejor se aprecia ese cambio, de ahí deviene el salto a las palabras y a los discursos, los cuales también se modifican, tanto en su escritura como en su significación conforme transcurre el tiempo. La diacronía fonética abreva del entorno que, por supuesto, tampoco es inactivo —cambia por fenómenos raciales, de suelo o clima— de la *ley del menor esfuerzo* —al pronunciar—; de la educación fonética —en la infancia— y de la historia misma de las naciones —en sus momentos de inestabilidad—.[2]

La lengua, enseñaba Saussure hace más de 100 años, "no cesa de interpretar y descomponer las unidades que le son dadas"; permite que las permutaciones se hagan en la forma o en el sentido, de ahí que la interpretación varíe de generación en generación.[3] La *identidad diacrónica*, como le llamó, es la correspondencia existente entre la nueva palabra y otra anterior, de donde se derivó.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la interpretación de una palabra, de una oración, de un discurso o de un texto literario no presenta variación en la historia excepto de manera esporádica o sólo presenta modificaciones mínimas? De haber cambios, ¿qué auspicia una interpretación distinta? Cuando permanece inmóvil, ¿cómo lidia la necesidad de la lengua por ser interpretada y reinterpretada ante la inamovible imposición de un solo sentido?

Este artículo responde a esos cuestionamientos en torno al singular libro el *Cantar de los Cantares* (*Šîr ha-šîrîm*) —al cual nos referiremos como *Ct*—, que, según filólogos contemporáneos, goza de una antigüedad no menor a 2 500 años. Es un conjunto de 117 versos en hebreo, distribuidos en siete poemas —aun cuando la división neta sigue discutiéndose—,[4] el cual, a lo largo de su existencia como parte del canon bíblico, aupó reacciones contrarias: desde ser —en el siglo II— el "libro de libros", según el rabino Akiba, hasta su casi exilio del corpus —durante el siglo V— por sugerencia de Teodoro de Mopsuestia. De manera general, se le consideró

[1] Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (trad. Mauro Armiño), Madrid, Akal, 1991.

[2] *Idem*, 203-206.

[3] *Ibidem*, 228.

[4] Maximiliano García Cordero, "Introducción al Cantar de los cantares", en Maximiliano García Cordero y Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia comentada. Texto de la Nácar-Colunga. IV: Libros Sapienciales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 932.

(y no exagero al afirmar que se le tiene) un libro extraño y bello, erótico e insinuante cuya peculiaridad es la nula mención de Dios.

Las aportaciones de Saussure buscan encajar en esta *diacronía suspendida*, término contradictorio, efectivamente, que se opone a la propuesta del lingüista francés para la comprensión en el tiempo histórico. Luego de revisar los comentarios más representativos sobre el *Ct*, explicaré el vínculo entre esta *suspensión*, desde luego no eternizada, con la cerrazón de quien detenta la autoridad (en este caso, de la autoridad eclesial) para decidir o no en torno a cómo debe interpretarse el *Ct*. Me apoyaré, por un lado, en el análisis de Wolfgang Iser sobre la *autoridad del canon* y, en consecuencia, en el peso concedido a la tradición y al magisterio eclesial; por otro, en el fenómeno de la *ideología*, que Mijaíl Bajtín desmenuza al estudiar la *palabra ajena* (o la lingüística del entorno, en Saussure), palabra que nunca se enuncia sin una intención ideológica.

Historia de la interpretación del *Cantar de los Cantares*

Seguir un orden más o menos cronológico en los más famosos comentarios al *Ct* rememora lo que expresó Orígenes de Alejandría: "feliz el que comprende y canta los cánticos de las Sagradas Escrituras, pero mucho más feliz el que canta y comprende el *Cantar de los Cantares*".[5] La lectura de este sabio —en el siglo III— compendió dos problemas: qué da por entender y qué dice a la letra, aun cuando no menciona a Dios, directamente. El teólogo insistió: "the literal carnality of the Song veils a spiritual meaning (*allegoria*), even as the human body houses a soul"; entonces, el *Ct* se refería, en realidad, a la unión entre la Iglesia y Cristo o el alma y la Palabra, denominadas esposa y esposo.[6] Otros dos teólogos medievales de consulta obligada, no aportaron mayores análisis al estudio de los versos. San Agustín se limitó a tenerlo como un enigma[7] y Tomás de Aquino lo dejó como una intención, sin llegar a realizar comentario alguno.[8] Al respecto, es posible encontrar un artículo del comentario agustiniano en García Álvarez.[9]

[5] Gianfranco Ravasi, *El Cantar de los Cantares* (trad. Pío Suárez), Santafé de Bogotá, San Pablo, 1998, p. 6. En lo sucesivo, se consignará como *Ct,* seguido del número de página.

[6] Ann W. Astell, *Song of Songs in the Middle Ages*, Nueva York/Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 2.

[7] Ángel Aparicio Rodríguez, *Comentario filológico a los* Salmos *y al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012, p. 807.

[8] Gregorio Celada Luengo, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca, San Esteban, 1999, p. 269.

[9] Jaime García Álvarez, "San Agustín y el Cantar de los Cantares", *Revista Agustiniana*, vol. 55, núm. 166. 2014.

A partir de Orígenes, la novia del *Ct* se convirtió en *exempla* y, según el contexto político o evangélico en el que se utilizó la alegoría, sus matices variaron: la novia aparece con vestimenta arquetípica, describe Astell, ya como virgen o como madre, para prefigurar e invitar a los esponsales. El estudio de Luzarraga[10] confirma los antecedentes rastreados por Astell: Salomón es el "esposo divino enardecido [quien] ve tras la esposa amante al alma y a la Iglesia; y adaptando el concepto rabínico de la *esposa* del *Ct*, suavemente la remonta hasta el comienzo de la creación. Esta hermenéutica origeniana se prolongará en toda la patrística posterior".

Quizá, ése es el motivo por el cual la patrística cristiana no contó con numerosos intérpretes del *Ct*, como reconoce.[11] Además de Orígenes, apenas escudriñaron los versos: Hipólito; Gregorio de Nisa; Nilo de Ancira; Teodoreto de Ciro, y Filón de Carpasio, de quienes se conservan pocos manuscritos y no en todos los casos completos.

Sólo Teodoro de Mopsuestia se atrevió a reducir el *Ct* a un sencillo canto del amor humano; sin embargo, su interpretación fue condenada en el Segundo Concilio Ecuménico de Constantinopla.[12]

Las centurias siguientes no hicieron excepto seguir el ejemplo proporcionado por Orígenes con unas pocas diferenciaciones. En el siglo XII, san Bernardo se aventuró a afirmar que dichos cantos acompañaron a María cuando Jesús la recibió en el cielo. Por su parte, Chiong Rivero observa que, en diversas ocasiones, el monje "se vale del lenguaje fuertemente erótico a fin de expresar la fuerte unión amorosa de María con Dios". Entonces, la interpretación bernardiana describe "todos los grados del amor divino, hasta la paz suprema a la que el alma llega en el éxtasis", mientras que la virgen "es la perfecta dama celestial, dechado del eterno femenino, que incorpora el ideal y la fantasía de la devoción del amante cortés ante su *domna*".[13] El amor es un desgarramiento entre los enamorados, pero "es también un mal, cualesquiera que sean las razones plena y normalmente teológicas de esta dicotomía causante de conflictos, razones ligadas a la naturaleza corporal y a la caída del hombre".[14]

[10] Jesús Luzarraga, *Poesía. El Cantar de los Cantares. Sendas del amor*, Estella, Verbo Divino, 2005, p. 63.

[11] *Ibidem*, 60.

[12] Sólo se conservan fragmentos de *Quæstiones et Responsiones in Sacram Scripturam*. Para el Concilio que lo anatematizó en 544, Teodoro ya había muerto; entonces, se alegó que sus lecturas y escritos alentaban el nestorianismo y el pelagianismo. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 553.

[13] René Guénon, *San Bernardo*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2007, p. 76.

[14] Julia Kristéva, *Historias de amor* (trad. Araceli Ramos Martín), México, Siglo XXI, 2004, p. 135.

> La tradición patrística vio en el texto del *Cantar de los Cantares* una alegoría de la relación tanto entre Dios y la Iglesia como entre Dios y cada cristiano. Esta segunda vía interpretativa, al poner de relieve el amor de Dios y su papel en la vida cristiana, muestra la importancia del texto en la acuñación de una rica terminología espiritual, en el establecimiento de imágenes y vocabulario sugeridos por la relación esponsal humana, en el desarrollo de la espiritualidad cristiana.[15]

Después del siglo XII, se abandonó la imagen de la novia como María, tradición que tenía su fuente en la patrística, pues "el medioevo trató de ir más allá de una mera lectura espiritual [...] utilizando una serie de conceptos lógicos para distinguir diversos sentidos en él"; como el literal, el alegórico, el moral y el anagógico;[16] pero siempre, todos ellos, gravitando alrededor de la metáfora de Orígenes. Bruno de Signa, por ejemplo, relacionó a la novia con la Iglesia, a la cual debían emular los cristianos, mientras que Hugo de san Víctor indicó que el *Ct* debía leerse de manera contemplativa, con pureza de mente, sentimientos de gozo interior y dulzura, todo ello, enfocándose en Dios.[17]

Se tiene, también, la visión, más contemporánea, del rabino Abraham Ibn Ezra (siglo XII), quien identificaba en el *Ct*, por la vía de una exégesis más bien literalista, la exaltación de amor de un joven pastor y la joven sulamita; lectura que se frenaría durante los siglos posteriores en el contexto católico. Un buen resumen de la interpretación del *Ct* en la hermenéutica judía puede encontrarse en Luzarraga[18] y otra historia de la interpretación en la exégesis cristiana pormenorizada en Uribe Ulloa.[19]

En el siglo XIII, en un comentario anónimo rescatado por Esperanza Alfonso,[20] encontramos la alegoría del novio como Dios y la novia como Israel, lectura cuyo origen se remonta hasta el Tárgum de Onqelos; sin embargo, la particularidad de este comentario es que, si bien entiende la preferencia amorosa de Yahvé por el pueblo de Israel, lleva consigo la polémica medieval entre judíos y cristianos que, sin duda, como lo expresó Rashi de

---

[15] Francisco Arenas-Dolz, "Analítica hermenéutica de la razón experiencial en los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de San Bernardo", en *XVI Congrés Valencià de Filosofia* (ed. Enric Casaban Moya), Universidad de Valencia, 2006, p. 128.

[16] J. Luzarraga, *op. cit.*, p. 67.

[17] F. Arenas, *op. cit.*, p. 77.

[18] J. Luzarraga, *op. cit.*, *passim*.

[19] Pablo Uribe Ulloa, "Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares", *Anales de Teología*, vol. 10, núm. 2, 2008.

[20] Códice Hunt 268 en la Biblioteca Bodleian de Oxford. Consta de 117 folios escritos en sefardí. Del Códice, solo el de *Job* y el *Ct* se conservan completos.

Troyes,[21] tuvo un gran impacto entre los exégetas:[22] la originalidad de su aportación fue emplear la exégesis filológica y metafórica para convertir el *Ct* en un diálogo entre Dios y su pueblo. El *Ct* es el "santo de los santos, porque todo él [está lleno de] el temor del Cielo y la aceptación del yugo de Su Reino y de Su Amor".[23]

No hubo cambios mayores en torno a la metáfora del novio como Dios y la novia como virgen o la Iglesia o como Israel, según la religión que fincara la interpretación o el comentarista tradicional.

Una segunda variación llegó con el Renacimiento, época de las traducciones, los comentarios a libros olvidados o marginados (como el Job o el *Cantar*) y los estudios filológicos serios y escrupulosos que trataban de volver a los orígenes del Libro y recuperar la enseñanza con la cual se habían escrito en el pasado, sin distorsiones, de forma profesional. Alfonso de Zamora, por ejemplo, revalorizó la gramatica y la filología[24] de las citas bíblicas y afianzó el hebraísmo bíblico (el principio de la *veritas hebraica*) entre sus alumnos y seguidores de la Universidad de Salamanca, como Cipriano de la Huerga; Benito Arias Montano; Gaspar de Grajal; Luis de León, y Martín Martínez de Cantalapiedra. Jauss considera que el primer paradigma de la ciencia literaria surgió, justamente, en el XVI, cuando pudo exponerse, paralelamente, la literatura antigua con la moderna. Empero, el proceso "fue anulado por la revolución científica del historicismo".[25]

El gusto duró poco y, con el Concilio de Trento, se puso fin a la apertura interpretativa propuesta por el Humanismo; "fue la Reforma la que

[21] Manuscrito 50H de la biblioteca de l'Alliance Israélite Universelle de París. Son 71 folios, de los cuales, el *Ct* ocupa del 7r-929r y es una copia anónima sin fecha con letra asquenazí de los siglos XV y XVI (el original está datado c. 1100). *Vid.* Rashi de Troyes, *Comentario al Cantar de los Cantares* (trad. Madeleine Taradach y Joan Ferrer), *MEAH, Sección Hebreo*, 53, 2004, pp. 407-439.

[22] *Ct*, 37.

[23] R. de Troyes, *op. cit.,* p. 409.

[24] Llegó a publicar su gramática hebrea en 1526, en concordancia con lo establecido en el Concilio de Viena (1312), que obligó a la enseñanza/aprendizaje. del hebreo, arameo y árabe en varias universidades europeas. Sergio Fernández López, "Arias Montano y Cipriano de la Huerga, dos humanistas en deuda con Alfonso de Zamora. A propósito de sus versiones latinas de la Biblia y el Tárgum", *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies,* 2011, p. 140.

[25] Los tres grandes paradigmas de la ciencia literaria, resume Jauss en *Cambio de paradigma en la ciencia literaria* y *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, son el clásico-humanista, el histórico-positivista y el estético-formalista, que se han agotado ya en tanto "ya no pudieron realizar esa eficacia de actualización del arte pasado y de la transformación progresiva del canon de las obras que son traducibles todavía o de nuevo al presente", de ahí que se haga necesario un nuevo paradigma basado en la experiencia estética y la hermenéutica literaria.

convulsionó la interpretación del *Ct*".[26] Así, la exégesis del *Ct* quedó estática, con la vieja metáfora de la novia como Iglesia o virgen y la del novio como Dios. La ola filológica se dio un palmo de narices cuando los conciliares tridentinos establecieron que la única Biblia válida era *La Vulgata* (siglo IV), por lo cual, en una sesión del 8 de abril de 1546 determinaron la lista de libros canónicos, poniendo fin a la búsqueda de conclusiones no sancionadas por la autoridad eclesial. Vigorizar la filología bíblica habría permitido la traducción del hebreo al castellano y, en consecuencia, nuevas interpretaciones al libro bíblico.

Durante los años siguientes, derivado de la política contrarreformista, la iglesia católica creó la Inquisición, organismo que exigió a los autores licencias para imprimir y enlistó a aquellos autores o libros no autorizados. En España, el primer *Índice de Libros Prohibidos* data de 1547, donde, en primer lugar, se exhibía a los autores protestantes (siempre tenidos por herejes) que, edición tras edición, eran condenados; también se censuraban ciertos títulos o palabras, renglones y párrafos que los autores debían expurgar. A partir del *Índex* de 1559, "la lucha se dirige a las desviaciones contemporáneas más que a reprimir los restos de las religiones vencidas; el enemigo es el Protestantismo y sus aliados subjetivos u objetivos".[27] Todavía en 1790, el *Index* de Rubín de Cevallos prohibía, en la Regla VII, "los libros que tratan, cuentan y enseñan cosas de propósito lascivas, de amores u otras qualesquiera, como dañosas a las buenas costumbres de la iglesia cristiana".

Desde el *Índice* de 1632, de Zapata y Cisneros, se prohíbe una versión latina que circulaba de forma anónima con el título *Expositio super Cantica Canticorum Salomonis* y, en general, cualquier "exposición sobre los Cantares de Salomón en octava rima o en prosa o en castellano u otra lengua vulgar, solamente". Lo mismo sucedió con el de Sotomayor, de 1640, y en el de Rubín de Cevallos, en 1790, cuando todavía se vedaba aquel comentario, sin autor conocido, titulado *Les Cantiques de Salomon*, de 1540.

El pensamiento contrarreformista impuso una visión, de nuevo figurativa, del amor entre la Iglesia y sus fieles (*religio amoris*). El *Ct* "se volvió alegoría religiosa y toda la ingente riqueza de sus metáforas eróticas se hizo alimento perenne de la mística cristiana. La unión del alma con su amado no podía encontrar mejor *figura* que la unión de hombre y mujer".[28]

Para los comentaristas postridentinos, el *Ct* significó el pase de entrada a un peligroso terreno. Fray Luis de León trabajó en una versión en lengua

[26] J. Luzarraga, *op. cit.*, p. 68.

[27] Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 503.

[28] Alicia de Colombí-Ferraresi, "De Guillermo de Aquitania a Francisco de Quevedo: reflexiones sobre el amor cortés", Anuario *de Letras*, 17, 1979, p. 218.

vernácula, hacia 1561, y ofreció una interpretación que prometía ser distinta. Su traducción al latín, de 1580, no contó con las licencias. El agustino se limitó a explicar, literalmente, el *Cantar* "como una égloga pastoril, frente a las lecturas tradicionalmente alegóricas de los padres de la iglesia y de otros teólogos del momento", con "algunas breves pinceladas de sentido espiritual".[29] Para el 17 de diciembre de 1571, ya lo acusaban "de haber glosado el *Cantar* en lengua vulgar, contraviniendo una norma eclesiástica reafirmada por el Concilio de Trento".[30] Aun así, preso, todo parece indicar que insistió en otras dos traducciones: una en versos líricos y otra en octava rima, aun cuando José Manuel Blecua[31] niega la autoría en esta última. Ante la Inquisición, fray Luis declaró que buscaba una versión más literalista, pues la *Vulgata* tenía erratas notables y era muy importante considerar el *espíritu* del autor sagrado para comprender mejor su significación. Nahson no deja de destacar que el tratamiento de fray Luis a la relación de amor entre el hombre y la mujer "suele descubrir perceptibles dejos de sensualidad. Aunque no deba olvidarse, sin embargo, que como asienta en su teoría onomástica, el amor humano para fray Luis no es más que un reflejo del amor divino".[32] Blecua recala en la obsesión inquisitorial de confiscar todas las traducciones luisianas por considerarlas contrarias a la fe. Era necesario sacar de circulación toda lectura hebraizante o judaizante.

En el Barroco, siguiendo a Núñez Rivera, "el *Cantar* se asimila […] como una égloga pastoril". Esta tradición la legó Benito Arias Montano, quien escribió, entre 1553 y 1554, la *Paráfrasis del Cantar de los Cantares en Modo Pastoril*. El teólogo evitó insinuaciones sexuales, ensalzó a la mujer y trató el amor como una enfermedad,[33] explicando, a su vez, al censurado Teodoro, al referir el canto de un par de enamorados. El *Cántico Espiritual* o *Canciones de la Esposa*, de san Juan de la Cruz, probablemente se inspiró en el *Ct*[34] y continúa estudiándose por su belleza poética. Gloria Maité

[29] Javier san José Lera, Presentación en Luis de León, *Cantar de los Cantares de Salomón*, Salamanca, Universidad, 2002, p. 10.

[30] J. Luzarraga, *op. cit.*, p. 69.

[31] Juan Manuel Blecua, "Fray Luis de León y el Cantar de los Cantares", en *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 1 (coord. Antonio Vilanova), Barcelona, Universidad, 1992, p. 12.

[32] Daniel Luis Nahson, "La traducción del Cantar de los Cantares de fray Luis de León: didactismo subversivo en romance", en *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (coords. María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa), vol. II, Alcalá, Universidad, 1998, p. 1103.

[33] Serena Franceschi, "Las reminiscencias garcilasianas en la Paráfrasis del Cantar de los Cantares de Benito Arias Montano", *Revista de Filología Románica*, 15, 1998, pp. 209-210.

[34] José L. Morales, *El cántico espiritual de san Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid, Espiritualidad, 1971.

Hernández[35] ha hecho una novedosa relación de los versos de san Juan con el poema Rāsā Līlā, del libro X del *Bāghavata Purāna*, que se atribuye al legendario sabio Vyāsa.

Para el siglo xvii, cada vez menos escritores o teólogos entraron a la zona de riesgo para no dar pie a alguna acusación sobre su obra o traducción y, por ende, evadir un proceso inquisitorial. Francisco de Quevedo sí lo intentó, y su sobrino, Pedro Alderete, *post mortem*, publicó *Traducción y Paráfrasis del Cantar de los Cantares*, aunque el fragmento que se conserva sólo versa sobre el primer capítulo, que no merece mayores atenciones, a no ser que se estudien los añadidos, que bien analiza Núñez Rivera.[36] También existió un escrito de santa Teresa que pudo ser el inicio de un comentario sobre el *Ct*: *Meditaciones sobre los Cantares*. Ella se refiere a él en 1575, a través de una carta, y en *Moradas del Alma*, sólo que un consejero le pidió quemar el manuscrito por la situación jurídica que afectaba a fray Luis de León. Una de las copias quedó en manos de fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, quien publicó el texto en Bruselas en 1611.

La lectura común del *Setecientos*, tan dada a hacer comentarios o paráfrasis sobre textos bíblicos, siempre rondó sobre la alegoría medieval con una marcada tendencia moralizadora. El sentido moral era importante a la hora de extraer de la Biblia “principios claros que conlleven cambio de vida en los fieles, aunque el sentido místico, que también se procuró, tuvo como fuente por excelencia el *Cantar*”.[37]

Los siglos pasaron y cambiaron sutilezas: el *Ct* aún era una alegoría entre el pacto de amor de Dios con la Iglesia, desde el siglo ii. Por su parte, *La Vulgata* detentaba la supremacía como versión legal y se extrañaban las traducciones directas del hebreo. Algunos títulos del XIX que repitieron las antiguas metáforas y le otorgaron un sentido espiritual, místico o edificante son: *El Cantar de los Cantares de Salomón* (1818), paráfrasis en verso castellano de Ramón Valvidares y Longo, y *El Libro de los Cantares,* de Brockhaus, que tradujo Antonio de Trueba. Por su parte, M. H. Hope en-

[35] Gloria Maité Hernández, “Mirando a Dios. El Cántico espiritual y Rāsā Līlā”, en *Actas del I Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas Siglo de Oro e Hispanismo gene*ral, V. Maurya y M. Insúa, (eds.) Pamplona, Universidad, 2011.

[36] Valentín Núñez Rivera, “Quevedo y la traducción bíblica: tradiciones y contextos. (En torno al *Cantar de los Cantares*)”, *La Perinola*, 10, 2006.

[37] La predicación barroca tuvo predilección por los libros sapienciales, entre los que se ubicó, desde el principio, al *Ct*, como una manera de exaltar la virtud, la piedad, el desprecio por los bienes de fortuna, entre otros tópicos. Núñez Beltrán encontró en sermones sevillanos del xvii, una marcada preferencia por los libros de *Job*, *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés* y el *Ct* (Miguel Ángel Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo xvii*, Sevilla, Universidad-Fundación Focus Abengoa, 1997, p. 102).

contró, aproximadamente, 760 títulos sobre el *Ct*, publicados entre 1900 y 1975.[38] En 1891, apareció la traducción directa del hebreo de Jesús Díaz de León con el mismo título del trabajo realizado por Valdivares y Longo. En la introducción, con fecha del 25 de enero de 1889, declara: "apenas puedo creer que haya un literato de sano criterio y mucho menos un lingüista de buena fe que censure de impúdico el *Cantar de los Cantares*".

Los dictámenes tridentinos comenzaron a perder su validez *de facto* y por ahí comenzaron a colarse versiones como la de Díaz de León; sobre todo, al menguar el siglo XIX. Polémica fue la *Vida de Jesús*, de Ernest Renan, quien consideró que el *Ct* debe leerse como una obra teatral.

Conceder que una interpretación literal fuera posible, cuando menos en el universo católico, es reciente. La Iglesia no tuvo más remedio que aceptar, hace más de un siglo (1893), a través de la encíclica *Providentissimus Deus*, que la Biblia puede ser estudiada por otras disciplinas, además de la teología. Con *Divino Afflante Spiritu* (1943), la institución admitió que, para los textos bíblicos, es recomendable "el estudio de los géneros literarios utilizado en los libros sagrados [...]Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico". Luego de 50 años, salió *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), documento de la Pontificia Comisión Bíblica en el que se analizaron y propusieron métodos, enfoques y lecturas posibles para la exégesis bíblica, como aquel de base histórico-crítica (hermenéutica, por ejemplo) que permite al estudioso aproximarse al sentido real de un libro sagrado. Con esta *autorización* por delante, han visto a la luz nuevas lecturas del *Canticum*. Asimismo, ha circulado gran cantidad de traducciones a cientos de lenguas, directo del hebreo o del griego, como *La Biblia de nuestro pueblo*, de Luis Alonso Schökel, quien ya había realizado el esfuerzo de sacar la *Nueva Biblia Española* (con Juan Mateos, en 1976) y la famosa *Biblia del Peregrino* (1993).

Desde 1970, Tournay, Nicolay y otros estudiosos descartaban que el autor del Cantar fuera Salomón y estimaban su escritura en la época antes del destierro de los judíos en Babilonia, en la segunda mitad del siglo V. Una lectura simple del *Ct,* afirmaban, llevaba a cualquier lector a encontrarse con un "florilegio de poemas amorosos más o menos relacionados entre sí", aunque no debía descartarse que el libro posee un "carácter culto y erudito". Se trataría de jóvenes enamorados en los que ella observa una actitud sumamente activa; la conducta de él es "trascendente, por más que parezca tan cercano y familiar". Esto sería así porque en el libro subyace la metáfora de la "nueva alianza [que] exige un corazón nuevo", de modo que, otra vez, él es Dios y ella la Iglesia. Si no se menciona a Dios, pero está en

[38] Á. Aparicio Rodríguez, *op. cit.,* p. 807.

la Biblia, se preguntan: "¿no es muy lógico y natural que se deba interpretar *en función de la misma Biblia?*". Antes,[39] admitía que "por su contenido material apenas podríamos deducir que se trata de un libro religioso, ya que no menciona a Dios, y por otra parte, los diversos poemas no versan sino sobre las relaciones amorosas de dos corazones que se buscan para unirse en matrimonio".

El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* cambió la situación: la autoridad eclesial se abrió a nuevas traducciones, por tanto, a lecturas e interpretaciones. Muy pronto, el cardenal Gianfranco Ravasi aceptó que el *Ct* es "antes que nada, la celebración del amor humano […] Pero en el amor humano se pone como una chispa que remite al amor infinito de Dios". Es un "libro consagrado por el amor y al amor, un libro dedicado a él y a ella, la pareja eterna que cada día aparece sobre la faz de la Tierra, ceñida en la felicidad del amor".[40] El cardenal relacionaba el amor de una pareja con el marco de una retórica teológica, ya que es en la Biblia donde se halla el poemario. Sin salir de la interpretación metafórica del *Ct*, al fin se ofrecía una lectura literal, como lo quiso hacer fray Luis de León.

Víctor Morla Asensio, a su vez, publicó *Poemas de amor y deseo. Cantar de los Cantares*. El sacerdote apeló a la diacronía para explicarlo cuando, en *Cuestiones introductorias*, pidió que éste, como todo libro bíblico, se colocara en "unas coordenadas espacio-temporales" y en un "espacio dialógico, porque el texto apela e interpela" en el entendido de que el significado de un texto no se agota, "es una entidad supratemporal que deja que sus páginas sean volteadas por toda clase de vientos".[41] Al año siguiente, Luzarraga reconoció que prevaleció una exégesis alegórica del libro (los esponsales de Dios con su pueblo) sin dejar de realzar, ante todo, su valor religioso. La metáfora aquella se usó para verter, a través de los dichos del *Ct* "una enseñanza teológica o espiritual",[42] pero lo que realmente importa es que, desde los primeros análisis, se le reconoció su *sentido sapiencial*, puesto que lleva un "mensaje, patente en el texto por los juicios de valor", y si se le insertó en el canon es porque medió un "proceso de reflexión religiosa".[43]

Y así como lo hizo Morla Asensio, Aparicio Rodríguez, al analizarlo, detectó arcaísmos y neologismos de procedencia persa y aramea, "y una familia más de palabras con tonalidad griega". Sin sacarlo de la Biblia, sino

---

[39] M. García Cordero, *op. cit.*, p. 932.

[40] *Ct*, 5 y 9.

[41] Víctor Morla, *Poemas de Amor y Deseo. Cantar de los Cantares*, Estella, Verbo Divino, 2004, pp. 19 y 20.

[42] J. Luzarraga, *op. cit.*, p. 46.

[43] *Ibidem*, 51.

interpretándolo a propósito de ella, aceptó que son versos de amor humano que adquieren una dimensión mística.[44]

Como prueba de la apertura, Luzarraga, en 2005, agrupó todas las tendencias que, hoy por hoy, conviven haciendo esfuerzos de interpretación del famoso libro bíblico; desde la escuela cúltica, que da peso a las religiones comparadas, hasta la mítica, pasando por la naturalista, la festiva, la voluptuosa, la sacralizante, la desmitologizante, la típica, la tipológica, la antológica, la trascendental, la haggádica, la midráshico-alusiva, la midráshico-alegórica, la historicista, la novelada y una decena más de miradas, que incluye la feminista.

Recientemente salió una interpretación cabalística del *Ct*, realizada por Mario Satz, cuya publicación se habría negado hace 100 años. Su analista lo considera el libro más esotérico de la Biblia, aunque admite que sus versos "describen y expresan sencillamente el amor, sin más, en todas sus dimensiones".[45] Incluye una traducción verso a verso del hebreo al castellano y relaciona al esposo con el Espíritu y a la esposa con el Alma.

A continuación, vincularé el proceso histórico de la recepción del *Cantar* con la diacronía saussureana, intentando explicar la suspensión interpretativa que se ha observado con la canonicidad de los textos bíblicos, la tradición y la ideología.

La diacronía, legado de Saussure

La hermenéutica literaria es heredera de la exégesis bíblica, mientras que la interpretación lo es de la exégesis judaica en torno a la Torá.[46] Como hermenéutica o interpretación, ambas son deudoras de Saussure, por colocar en el centro la noción de tiempo entendido como movimiento, variación, cambio. Una u otra se proponen la búsqueda de sentido en un texto (sea científico, legal, literario, religioso) sin dejar de lado la historicidad, vitalizada por Heidegger. A esto se le conoce en la literatura cristiana como *exégesis*.

Un repaso al *Curso de Lingüística General* nos recuerda que la lengua es viva y sujeta a modificaciones por una serie de sucesos, intersectándose en dos ejes: el de las simultaneidades (horizontal), donde el tiempo está excluido, y el de las sucesiones (vertical), "en el que nunca se puede considerar más que una cosa a la vez, pero en el que están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios".[47] De esta distinción emanan la lingüísti-

[44] Á. Aparicio Rodríguez, *op. cit.,* p. 814.

[45] Mario Satz, *El Cantar de los Cantares o los Aromas del Amor*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 11.

[46] Wolfgang Iser, *Rutas de la interpretación* (trad. Ricardo Rubio Ruiz), México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 43.

[47] F. de Saussure, *op. cit.,* pp. 130 y 119.

ca estática y la evolutiva, que Saussure denominó sincrónica y diacrónica, donde encaja, en la primera, en "todo lo que se refiere al aspecto estático de nuestra ciencia" y, en la segunda, en "todo lo que tiene que ver con las evoluciones".[48]

Las aportaciones de Saussure a la lingüística aún son muy valiosas, especialmente el binomio sincronía/diacronía del lenguaje. Mientras el primer fenómeno limita el estudio a una época precisa por la que ha atravesado la lengua, el segundo lo estudia en los tiempos sucesivos como una historia. Los hechos sincrónicos presentan cierta regularidad, aunque carecen de lo que el francés denomina *carácter imperativo*; por el contrario, los diacrónicos "se imponen a la lengua, pero no tienen nada de general".[49] A pesar de ello, la verdad sincrónica no niega a la diacrónica ni ambas se excluyen; de hecho, se intersectan, porque así como puede mirarse a la lengua en un momento y lugar específicos, al mismo tiempo, si únicamente se viera la historia, se comprendería la mitad de la realidad lingüística.

La diacronía permite comprender, siguiendo a Saussure, que el tiempo es el garante de la continuidad de la lengua cuyo efecto principal es "alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos", debido a que "es en el habla donde se encuentra el germen de todos los cambios".[50] En ese proceso, donde siempre queda algo de la *materia antigua* (por lo que "la infidelidad al pasado es sólo relativa"), dichas alteraciones "conducen a un desplazamiento de la relación entre el significado y el significante".[51] Se habla, entonces, de un factor dinámico "por el que se produce un efecto, por el que se ejecuta una cosa".[52]

La lingüística diacrónica, en este breve resumen, estudia las relaciones que "unen términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva y que se sustituyen unos por otros sin formar sistemas entre sí".[53]

La diacronía en la recepción literaria, la tradición, el magisterio eclesial, el canon y la ideología

Desde el ámbito de la diacronía saussuriana, muchos teóricos del lenguaje y estudiosos de la hermenéutica literaria tomaron el carácter del tiempo como factor indispensable para el estudio de la historia de la recepción. La presuposición de Hans-Robert Jauss, Paul Ricœur y Wolfgang Iser, entre

[48] *Ibidem,* 121.
[49] *Ibidem,* 135.
[50] *Ibidem*, 139.
[51] *Ibidem*, 112 y 113.
[52] *Ibidem*, 133.
[53] *Ibidem*, 140 y 141.

muchos otros, es que un mismo texto no pueden comprenderlo de igual manera todas las generaciones. Si la lingüística diacrónica se caracteriza por su dinamismo, dinámicas también son las interpretaciones a las que se somete una obra literaria cada vez que el lector se aproxima a ella. Uno mismo, en el curso de la vida, puede tener diferentes visiones en torno a un libro leído y releído; mientras en un tiempo causó desagrado o suma importancia, en otro pueda ser que provoque entusiasmo o desprecio.

Desde 1967, Jauss puso sobre la mesa, la conocida teoría de la recepción literaria, donde el lector (o intérprete) juega un papel de primer orden en el que, junto con el texto, entroniza con su horizonte de expectativas y su horizonte de experiencias, que pueden coincidir o no; es decir, el texto se escribió a partir de ciertos motivos, cierta historia y el lector se aproxima a él con su particular bagaje cultural, su ideología y su marco social y conceptual.

Me he propuesto estudiar aquí la historia de la comprensión del *Cantar de los Cantares*, que se ha presentado, por paradójico que parezca, casi inmóvil, sin cambios, como si estuviese petrificada. Un recorrido por los comentarios exegéticos más representativos permite observar que su recepción ha estado suspendida por largos periodos, por lo que tiene características más próximas a la lingüística estática que a la evolutiva; entonces, ¿qué ha impedido que la recepción del *Canticum Canticorum*, a lo largo de su existencia, se haya limitado a ser la metáfora teológica de un Dios que vive en amor con su Iglesia? ¿Cómo fue que el sistema de valores sociales permaneció casi intacto sin que el significado evolucionara de una forma notable?

Han sido sólo cuatro los momentos en los que se han presentado condiciones para la interpretación del *Cantar* de un modo *libre*, cuando menos en el cristianismo occidental: en los primeros siglos del cristianismo, con Orígenes; en el Medioevo, cuando se alentaron los sentidos literal, místico, alegórico y anagógico, pero dando vueltas en torno a la alegoría origeneana; en el Renacimiento, cuando sobrevino una ola filológica que buscó encontrar, por la vía de la traducción de la lengua original, el sentido primero de los versos, y en las últimas décadas del siglo XX, cuando comenzaron a aparecer variados comentarios (de corte multidisciplinario) sobre la ancestral y polémica colección de cantos. El problema de esta *diacronía suspendida* parece estar en lo que la autoridad eclesial del cristianismo occidental denomina *tradición*, algo semejante a lo que Saussure denominó *identidad diacrónica*: la palabra anterior preserva una relación con la palabra nueva o posterior; esto es: un comentarista bíblico en el mundo cristiano, a la hora de abordar el *Canticum*, tomó en cuenta qué se dijo antes sobre el libro, pero sin enmendar al maestro predecesor, mucho menos contradecirlo.

"Por tradición entendemos […] *las cosas ya dichas*, en tanto que nos son transmitidas a lo largo de las cadenas de interpretación y reinterpreta-

ción", define Paul Ricœur. En el mundo del judaísmo occidental, la tradición ha funcionado de la misma manera a través de los *midrashim*, que buscan explicar textos de difícil comprensión. Otorgar a las tradiciones una positiva valoración no significa hacer de ellas *un criterio de la verdad*"[54] y no debe perderse de vista que "una presunción de ideología recae sobre cualquier pretensión de verdad".[55] La tradición "[…] significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una transmisión generadora de sentido. Antes que un depósito inerte, la tradición es una operación que sólo se comprende dialécticamente en el intercambio entre el pasado interpretado y el presente interpretador".[56]

¿Qué libros pueden ser, en la tradición cristiana, estudiados teológicamente? Los libros canonizados. La canonización "es un proceso de elección de textos que se convertirán en objeto de interpretación, lo que al mismo tiempo los eleva a una posición de censura respecto de otros textos cuyo estudio e interpretación incluso pueden prohibirse".[57] El *canon sellado*, como le llamó Wolfgang Iser, se conforma con la lista que, en el caso del mundo católico, fue determinada por el Concilio de Trento hasta el siglo XVI: los obispos determinaron que serían oficiales todos los escritos en hebreo y griego (siete, que denominaron *deuterocanónicos*), más los 27 del Nuevo Testamento, para dar un total de 74.

Iser afirma que esta oficialización sobre qué es sagrado y qué no, en el mundo bíblico, puede generar contorsiones. Y, reproduciendo lo escrito por Hajbertal, coincide en que "puede servir para restar autoridad al significado original y permitir al comentarista elegir el significado que se estimará propio de la autoridad. En realidad, él ejerce autoridad sobre el texto".[58] El teórico alemán reconoce que dicho problema fue admitido de inmediato en la tradición judía, pues "el canon sellado no se inviste a sí mismo de autoridad; la autoridad se la otorga, por la razón que sea, desde fuera. Así, sale a la luz la dualidad inamovible de la interpretación: es un acto dominante como supeditado en relación con lo que se propone aclarar".[59] En tanto un *canon sellado* no se abra, no será posible la interpretación; o dicho de un modo más propositivo: "lo que está abierto se resuelve mediante la interpretación".[60]

[54] Paul Ricœur, "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica", en *Historia y literatura* (comp. Françoise Perus), México, Instituto José María Mora, 1994, p. 93.

[55] *Ibidem*, 100.

[56] *Ibidem*, 93.

[57] W. Iser, *op. cit.*, p. 43.

[58] *Ibidem*, 51.

[59] *Ibidem*, 46.

[60] *Ibidem*, 69.

Deducimos, ahora, que la autoridad referida posee un discurso (salvífico, redentor, en este caso) que pende de esa palabra autorizada, revelada desde lo alto. Este discurso, como todo el discurso humano, es ideológico. La ideología, en Mijaíl Bajtín, proviene también de fuera, se acepte o no, y la transmite una autoridad, desde el padre de familia hasta un maestro, un gobernante, un ministro, un sacerdote, quien sea que se comunique basándose en un criterio autoritativo. El héroe de las novelas de Dostoievski, desde donde parte para la elaboración de su teoría literaria, es todo el tiempo un héroe ideólogo que, además, produce ideologemas: por un lado, ofrece la palabra acerca de sí mismo y de su entorno más próximo; por otro, ofrece la palabra acerca del mundo. Sin embargo, esta tarea polifónica es incompatible "con el planteamiento unívoco de una sola idea",[61] el monologismo:

> No concede el pensamiento ajeno la idea ajena como objeto de representación. En un mundo semejante, todo lo ideológico se desintegra en dos categorías, la primera de las cuales agrupa las ideas correctas y significativas, aquellas que se centran en la conciencia del autor y que tienden a formar la unidad de sentido de una visión del mundo. Estos pensamientos no se representan, sino que se afirman [...] La segunda categoría, la que reúne las ideas incorrectas o indiferentes desde el punto de vista del autor [...] no se afirman sino que se niegan polémicamente, o bien pierden su significación directa y se vuelven simples elementos de la caracterización, gestos intelectuales del héroe o sus rasgos intelectuales permanentes.[62]

De acuerdo con Bajtín, en *Problemas de la Poética de Dostoievski*, aunque se pretenda erigir una verdad única —más o menos como con Ricœur, como se leyó antes—, "no sugiere necesariamente la necesidad de una conciencia única y unitaria", pues hay pluralidad de conciencias, por lo que un *diálogo esencial* se hace imposible; si acaso, se verifica un *diálogo pedagógico* donde hay "sólo un tipo de interacción cognoscitiva entre conciencias: la enseñanza que imparte un conocedor que posee la verdad a aquel que no la conoce y que está en el error; es decir, la relación entre el maestro y el discípulo".[63] El problema de que haya una sola conciencia, continúa Bajtín, es concentrar "lo significativo y valioso" en su portador, quien encarna, por así decirlo, esa sola conciencia o espíritu, como puede ser «el espíritu de una nación, del pueblo, de la historia, etcétera". De ahí que "una sola conciencia y un sólo punto de vista siempre llegan a ser representantes de

[61] Mijaíl Bajtín, *Problemas en la poética de Dostoievski* (trad. Tatiana Bubnova), México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 172.

[62] *Ibidem*, 174.

[63] *Ibidem*, 176 y 177.

la unidad de sentido"[64] y el mundo representado, entonces, es el "objeto de esta conclusión carente de voz".[65]

En Bajtín, esa conciencia solitaria que acopia el sentido de un texto está lejos de la diacronía entendida —desde que Saussure la describió en la lingüística— como la sucesión distinta de interpretaciones a lo largo del tiempo. Incluso, supera la diacronía saussuriana desde que planteó el cronotopos, noción fundamental en su filosofía. En los ochenta, Gómez-Moriana propuso una tercera dimensión para el cronotopos bajtiniano, la *diastratía*, la dimensión social, una pragmática, que debe complementar a todo análisis semiótico en las dimensiones temporal (diacronía) y espacial (diatopía). La transgresión (como en el carnaval) a la palabra dada por la autoridad, explica, no tendría sentido sin considerar "los mecanismos de usurpación de prácticas significantes bien definidas en lo que toca a sus legítimos usuarios sociales, por parte de sujetos excluidos de las mismas".[66]

La interpretación autorizada —por tanto, *única*— es atemporal o, mejor dicho, da una licencia a una *diacronía suspendida*, como he querido denominado a este fenómeno, a menos que se le usurpe a manera de *diastratía*, como lo haría Gómez-Moriana. Esto es así porque, cuando la autoridad confiere sentido oficial a algo (por ejemplo, a un libro bíblico), la posibilidad de una hermenéutica literaria no es posible. Así:

> Palabra autoritaria (religiosa, política, moral; la palabra del padre, de los adultos, de los maestros, etcétera) carece de intrínseca convicción, y la palabra intrínsecamente convincente carece de autoridad, no la sustenta autoridad alguna y suele carecer de reconocimiento social (de la opinión pública, de la ciencia, de la crítica) e incluso de legitimidad. Por lo general, el conflicto y las relaciones dialógicas entre estos tipos de palabra ideológica condicionan la evolución de la conciencia ideológica individual.[67]

Al unirse "la palabra con la autoridad (aun cuando no la reconozcamos) determina su aislamiento"[68] y se hace piedra "si no esperamos nada de la palabra, si desde antes ya sabemos todo lo que ella puede decirnos, esta palabra sale del diálogo y se cosifica".[69]

---

[64] *Ibidem*, 178.

[65] *Ibidem*, 180.

[66] Antonio Gómez-Moriana, "Triple dimensionalidad del cronotopos bajtiniano: diacronía, diatopía, distratía", *Acta poética*, vol. 1, núms. 18-19, 1998, p. 158.

[67] M. Bajtín, *Las fronteras del discurso* (trad. Luisa Borovsky), Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011, p. 81.

[68] *Idem*.

[69] M. Bajtín, *Estética de la creación verbal* (trad. Tatiana Bubnova), México, Siglo XXI, 1998, p. 314.

Como complemento, las ideologías, en la definición de Teun van Dijk, son "las creencias fundamentales de un grupo y de sus miembros", las cuales, sin duda, tienen la función de legitimar el dominio que ejercen .[70] No todo en ellas es negativo porque "dan sentido al mundo (desde el punto de vista del grupo)" y "fundamentan las prácticas sociales de sus miembros", por lo que resulta común verificar el conflicto del *nosotros* contra el de e*llos*,[71] donde el discurso es un transmisor fundamental. Lo más relevante para este estudio es el énfasis de van Dijk en el carácter compartido de las ideologías: no son individuales, sino colectivas.

Conclusiones

El *Cantar de los Cantares* seguirá llenando páginas de análisis y reflexión. Es un conjunto de versos que, se lean de forma religiosa o laica, no hay duda de que se refieren al amor entre un hombre y una mujer. Éste no es el lugar para analizarlo, pues la intención ha sido presentar una historia de la recepción literaria y cómo ésta, básicamente, ha constado de la repetición con ligeras variantes de una alegoría antigua proporcionada por Orígenes: el hombre (novio, esposo) es Dios (iglesia, Cristo), unido a la mujer (novia, esposa) por el amor. Así, con algunos vientos de cambio como en el Renacimiento, los lectores tuvieron que esperar la llegada del documento vaticano *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* que desde 1993 dio luz verde a diversos enfoques de análisis, como la hermenéutica, el semiótico, el histórico-crítico y el neohistórico, entre otros.

El *Ct* fue un texto canonizado por una autoridad que, se acepte o no, atribuyó a ese conjunto de versos una inspiración divina; por tanto, el magisterio eclesial, si hablamos de la historia de la recepción, le otorgó una interpretación determinada con carácter de inamovible. Incluso, como señaló Iser, la tradición judaica siguió el *principio de caridad*: "asegurar la significación profunda del texto canónico en los casos en que el significado literal crea una impresión de carecer de sentido en relación con otros textos del canon".[72] Las siguientes generaciones, para no contradecir dicha tradición interpretativa, repitieron su significación; con ello, cerraron las posibilidades de estudiarlo literariamente. En este proceso, la ideología dominante (el magisterio eclesial y la tradición) decidió cómo debía leerse, para garantizar su transmisión en el tiempo, sin distorsiones, desviaciones o alteraciones.

[70] Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria* (trad. Elsa Ghio), Barcelona, Ariel, 2008, p. 15.

[71] *Ibidem*, p. 16.

[72] W. Iser*, op. cit.*, 51-52.

Este autoritarismo interpretativo tuvo que ver con el contenido del *Cantar de los Cantares*. Desde antes de cumplir 30 años de antigüedad, fue prohibido por los rabinos, como afirmaron Orígenes y Teodoreto. Así ocurrió, según Jesús Díaz de León, porque "conocían muy bien las pasiones y el carácter propio de la raza y juzgaron prudente no excitar" con su lectura.[73] El rabino Aquiba, quien murió en 135, se quejaba de que los cantos se ejecutaran en cabarets de la época o durante el banquete de bodas, porque no se entendía su significado: "Nadie en Israel ha dicho nunca que el *Cantar* ensucia las manos (es decir, que no sea un libro sagrado), porque todo el mundo no vale lo que el día en que fue entregado [por Dios] a Israel, el *Cantar de los Cantares.* En realidad, todos los escritos [bíblicos] son santos, pero el *Cantar de los Cantares* es el más santo de los santos".[74]

Prematuramente, los teólogos y exégetas cristianos y judíos prefirieron colocar al *Ct* como un libro que, por su elevada sensualidad (o misticismo, según se vea), no debía leerse ni estudiarse y, si de este modo se hiciera, con mucha precaución. La tradición no objetó a Salomón como autor sino hasta el siglo xx y su sentido giró, siempre, en torno al alegórico amor de Dios por sus criaturas. Una lectura bastante contemplativa, a veces mística o moral y hasta pastoril, evitó abordar el sentido literal (el amor de pareja) que habría puesto a discutir un asunto derivado de esta aceptación: ¿qué hace un libro *erótico* en la Biblia?

Una revisión a los trabajos de comentaristas contemporáneos permite afirmar que la crítica bíblica no duda, ahora, en afirmar que se trata de un texto de autor desconocido que recogió la tradición oral en etapas distintas y con evidentes intervenciones y correcciones hasta que el Concilio de Trento estableció la versión definitiva versión con base en *La Vulgata*. Una de las cosas que parece no discutirse más es que tal antología incluye poemas correspondientes a épocas o atmósferas diferentes, los cuales se modelaron a través de la tradición oral hasta que se escribió la versión definitiva. No pocos han reconocido la influencia lírica en el *Ct* con viejos textos egipcios y mesopotámicos como *La gran alegría del corazón* y *Los tres deseos*.[75]

Asimismo, que sus sentidos pueden ser varios, como los que recoge Luzarraga en la enorme lista de escuelas que hoy estudian el *Ct*. Una traducción de gran valor filológico sin ceder a su apreciación teológica la hizo Luis Alonso Schökel (1989), quien, en 1969, tradujo el libro con la ayuda

[73] Jesús Díaz de León, *El Cantar de los Cantares, traducido del hebreo*, Aguascalientes, Imprenta de J. Pedroza, 1891, p. 6.

[74] Miguel Ángel Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento. III: Libros Proféticos y Sapienciales* (trad. Antonio Esquivias Villalobos), Madrid, Palabra, 2007, p. 135.

[75] Jorge Piedad Sánchez, *Sabiduría en Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*, México, Universidad Pontificia de México, 2007, p. 165.

de José Luz Ojeda. Reciente, se ha revalorado la versión de Cipriano de la Huerga de *In Cantica Canticorum* y la de Casiodoro de Reina que aparece en la *Biblia Reina Valera*, una de las más antiguas traducciones al castellano, por parte de la Iglesia reformada. La *Revista Agustiniana*, en 2014, dedicó el número 166 a estudiar varios textos latinos e hispánicos sobre el *Canticum*. Como se observa, el interés por estos versos es enorme y continúa provocando muchas lecturas y análisis.

Si concedemos que su lugar en la Biblia tiene que considerarse al momento de dotarlo de un sentido, se acepta que es un libro canonizado por una autoridad (la última, el Concilio de Trento), la cual decidió que era un libro revelado y que tenía un papel que jugar en la historia de la salvación cristiana. El comentario, como género de la exégesis cristiana, realizó dos cosas al mismo tiempo: "al emplear la autoridad, apoya la validez de sus propios postulados; al ofrecer un mejor entendimiento, tanto estabiliza como aumenta la autoridad del canon bíblico".[76] Además, la tradición se encargó de imprimirle un sentido más o menos único para evitar deturpaciones de sentido y, a la vez, desviaciones de su propósito implícito: ser libro sagrado y religioso. Este punto fue central a la hora de ideologizar el libro, una apertura habría implicado la reducción de la palabra autoritativa que la levantó como aquella voz para admitir o no ese análisis. Entonces, la censura inquisitorial ganó su lugar y la autocensura hizo el resto.

A partir del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* se puede advertir que la Pontificia Comisión Bíblica cedió ante el surgimiento de nuevos métodos y enfoques de estudio; principalmente, el histórico-crítico. Era, hasta cierto punto, imposible continuar con una lectura unívoca del *Cantar* y otros libros bíblicos, no obstante cierto *malestar teológico*[77] que surgió a la par de la presión ejercida por las ciencias sociales y los avances científicos y tecnológicos. Así se terminaba la *diacronía suspendida* que contradijo por siglos el presupuesto de movilidad y cambio que Saussure postuló en *Curso de Lingüística General*. Prueba de ello es la cantidad de traducciones de la Biblia que han aparecido desde hace más de 20 años, siguiendo variados enfoques; tal es el caso de la lingüística histórica comparada (basado en las etimologías), la lingüística moderna (lingüística estática) o la lingüística comparada. De ello se ocupa a detalle William Johnstone.[78]

La moderna crítica literaria, como acepta Jasper, ha logrado que las conclusiones a las que llega un lector comiencen a distanciarse de los es-

[76] W. Iser, *op. cit.*, p. 88.

[77] David Jasper, "Lecturas literarias de la Biblia", *La interpretación bíblica, hoy* (trad. José Pedro Tosaus Abadía), Maliaño, Sal Terrae, 2001, p. 38.

[78] William Johnstone, "El estudio bíblico y la lingüística", *La interpretación bíblica, hoy* (tr. José Pedro Tosaus Abadía), Maliaño, Sal Terrae, 2001.

tudios bíblicos; en particular, la corriente de "la crítica de la respuesta del lector" al centrarse en el lector contemporáneo, pues "debilita el énfasis histórico de los estudios bíblicos, prestando la máxima atención al individuo en el acto de lectura, o a la *comunidad interpretativa* de los lectores aquí y ahora". Por consiguiente, mengua "la posición del texto como tal, con el consiguiente temor al solipsismo y al relativismo".[79] Éste es el riesgo que se corre al abrir a la crítica un texto que se mantuvo cerrado o sellado herméticamente.

Pero la diacronía de la lengua (y en la literatura), como lo advirtió Saussure, es un fenómeno que corre con o sin la venia de autoridades: el fonema, la palabra, el enunciado, el discurso, el texto literario, cambian de significación y de sentido con el tiempo. Es verdad que, como hemos visto, de la interpretación anterior se recoge lo que se incluya en la posterior (*identidad diacrónica*), pero no es posible que un discurso, por más petrificado que se encuentre por decisión de una autoridad, no mute de significación con el tiempo. La teología y, por lo tanto, la interpretación bíblica, desde la perspectiva del magisterio eclesial.

El avance ha sido lento, aunque ha rendido frutos. Un libro bíblico puede ser sujeto de estudio desde los más diversos puntos de vista. Si bien los teólogos bíblicos argumenten que debe leerse en torno a la historia de salvación, tuvo autor (o autores) y se escribió para un público determinado. ¿A quién se dirigía Dios cuando revelaba su mensaje?, ¿a los comentaristas que definieron cómo debía interpretarse o a los fieles, en general? Dejo las preguntas para la reflexión. El dilema ha sido dar autoridad al texto o continuar con la autoridad del comentador sobre el texto. Como sea, Jasper aceptó que "la Biblia también es literatura, a menudo de la más alta categoría; gran parte de ella fue escrita por poetas y escritores que, pese a estar con frecuencia enredados en los particulares prejuicios e ideas preconcebidas de sus propias lecturas, continúan hablando con una voz universal".[80] Habrá que leer el *Ct*, si es posible, despojándose de prejuicios que le permitan valorar un hermoso conjunto de versos.

[79] D. Jasper, *op. cit.*, p. 47.
[80] *Ibidem,* 52.

EMMA ZUNZ
O LA COARTADA PERFECTA

Yosahandi Navarrete Quan*

Resumen En *Emma Zunz,*[1] Jorge Luis Borges presenta una de las pocas figuras femeninas de su obra. Se trata de una mujer que, de una forma terrible y dolorosa, utiliza su sexualidad para conseguir un fin determinado: inventar una coartada.

Aunque la trama parece simple, en este cuento —cuyo argumento sugirió Cecilia Ingenieros— se conjugan recursos que Borges desarrolló como escritor y que se mencionarán durante el análisis[2] realizado en este artículo.

Palabras clave

Abstract: On Emma Zunz, Jorge Luis Borges presents one of the few female figures of his work. It´s about a woman that, from a terrible and painful way, uses her sexuality to get a certain goal: to create an alibi.

Even though the plot of this tale looks simple, —which argument was suggested by Cecilia Ingenieros— Here are conjugated resources that Borges developed as writer and that will be mentioned though the analysis made in this article.

Keywords

---

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Jorge Luis Borges, "Emma Zunz", *El Aleph,* Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 68-76.

[2] Para el análisis del cuento, me apoyo en varios estudios sobre Borges y en dos análisis del cuento *Emma Zunz*; principalmente, en la primera parte del de Beatriz Sarlo, "El saber del cuerpo. A propósito de Emma Zunz", en *Variaciones Borges 7,* 1999, pp. 231-247, y en el de Estela Cédola, "Emma Zunz", en *Borges o la coincidencia de los opuestos,* Buenos Aires, Eudeba, 1993, pp. 212-220.

Emma Zunz

Este título da nombre al relato y, paralelamente, es el nombre del personaje principal, lo que permite saber que la narración girará en torno de esta mujer y de algún episodio significativo de su vida, el cual se develará desde el primer párrafo, cuando una carta anuncia a Emma la muerte de su padre, un suceso determinante para los hechos posteriores.

Emma, como la mayoría de los personajes de Borges, está apenas prefigurada. Borges no trata —dice Alberto Julián Pérez— de hacer un retrato psicológico de sus personajes; los pocos rasgos psicológicos que incluye se subordinan a la trama o a la acción del relato y se encuentran en función de la misma.[3] En el caso de Emma, desde el inicio, Borges introduce de lleno al lector en el evento que marcará definitivamente a la protagonista.

El cuento está estructurado en orden cronológico, lineal, según como se presentan los hechos de la historia, de manera realista. El relato corre a cargo de un narrador omnisciente, en tercera persona, en pasado, como si fuera un relato policial, sólo que de manera inversa: en lugar de hablar sobre un detective que trata de descubrir a un asesino, veremos al criminal, desde el momento en el que idea el asesinato hasta que lo consuma.

Poco o nada se conoce sobre Emma Zunz, pero algunos datos van descubriéndose a lo largo del relato: tiene 18 años —"en abril cumpliría diecinueve"—,[4] trabaja en una fábrica de tejidos [la misma donde acusan de desfalco a su padre]; vive sola —por Almagro, en la calle Liniers—; su madre es poco más que un vago recuerdo; su nombre le viene del padre, Emmanuel Zuns, y aún siente un miedo, casi patológico, hacia los hombres.

Su padre vive en Brasil desde hace seis años, donde se refugió después de ser acusado y condenado por cometer un fraude en la fábrica de tejidos, por lo que Emma se encuentra desde los 12 años de edad prácticamente por su cuenta. Ésa será la única descripción que se dará del personaje a lo largo de la trama. El lector no necesita saber más.

No interesa saber si Emma es bonita, fea, delgada, robusta, alta o baja; lo importante será la sucesión de eventos que, obsesionada con cierta idea, la llevarán a cumplir su objetivo: vengar la muerte de su padre.

Respecto de la necesidad que tienen los personajes de Borges de actuar conforme a una idea, Julián Pérez apunta que, en algunos casos, la impor-

[3] Alberto Julián Pérez, *Poética de la prosa de J. L. Borges,* Madrid, Gredos, 1986, p. 13.

[4] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 70.

tancia del personaje es paralela a la de su percepción sobre algo, y señala que en *Emma Zunz* prevalece la imagen del personaje sobre la de su convicción. Añade, además, que en aquellos cuentos en los que esto ocurre, Borges trata de indicar cómo las experiencias del individuo, incluso su destino, pueden reducirse o explicarse mediante una concepción.[5] En este caso, la idea que mueve al personaje principal es la venganza, que se materializa con la destrucción de quien Emma cree culpable de la muerte de su padre: Loewenthal, el dueño de la fábrica.

Tampoco se sabe mucho de la historia personal de la muchacha. Esta mujer comienza a tener vida para el lector en el momento en que recibe una carta, el 14 de enero de 1922, en la cual se le notifica que su padre ha muerto por una sobredosis, accidental, de Veronal. Vale la pena señalar que, en los cuentos de Borges, el personaje, mediante la lectura de —por ejemplo— una carta. a menudo se entera de un evento que cambiará su destino.

La muerte será el detonador para que Emma salga de la rutina y entre en un torbellino de emociones y acciones que la conducirán hasta el asesinato. La muerte del padre abarca, desde ese instante, todo el mundo de la joven: "quiso ya estar en el día siguiente. Acto continuo comprendió que esa voluntad era inútil porque la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin".[6]

En cuanto a la atemporalidad que para Emma representa la muerte de su padre —esta muerte infinita que se impone ante todo—, es posible citar a Alberto Julián Pérez, cuando dice que "la imagen del personaje aparece asociada a la representación del tiempo y del espacio, que forma un todo con el héroe o personaje, y cuya función en el relato prevalece muchas veces sobre el personaje".[7]

Como ya dijimos, Emma lee la carta y cree que la muerte de su padre no es accidental, sino consecuencia de un suicidio; sin embargo, no hay en la carta nada que le permita corroborarlo. Esta interpretación será la única que prevalecerá a lo largo del cuento y será, también, la que determinará sus futuras acciones, sin importar su veracidad. Emma, señala Beatriz Sarlo, "lee la carta en exceso, interpretándola a la luz de una historia que, para ella, es la única verdadera [...] El exceso conduce a la hiperinterpretación: la carta le dice a Emma más de lo que está escrito efectivamente en ella".[8]

[5] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 82.

[6] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 69.

[7] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 82.

[8] Beatriz Sarlo, "El saber del cuerpo. A propósito de Emma Zunz", en *Variaciones Borges 7,* Borges Studies online, J. L. Borges Center for Studies & Documentation, p. 233. Disponible en: http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/mb.htm

Después de leer la carta, la primera impresión de Emma "fue de malestar en el vientre y en las rodillas; luego de ciega culpa, de irrealidad, de frío, de temor".[9] Parecen significativas las sensaciones que se aglutinan en su interior: dolor físico acompañado de una culpa ciega, de temor. ¿Por qué siente culpa si ella no hizo nada contra su padre?, ¿será esta culpa el motor que impulsa a Emma a actuar como lo hace? A pesar de los cuestionamientos, no se tiene, ni se tendrá, a lo largo de la exposición de los hechos, una explicación sobre la culpa que invade a Emma.

Y qué decir del temor que siente; ¿por qué y a qué? ¿Por la ausencia de su padre? Si su padre llevaba seis años ausente. Es posible pensar que se trata de un temor adelantado, un temor por aquellas acciones que ejecutará; sin embargo, sólo es una suposición. Entonces, estas sensaciones se quedan como interrogantes.

El narrador nos dice: "Emma lloró hasta el fin de aquel día el suicidio de Manuel Maier, que en los antiguos días felices fue Emmanuel Zunz",[10] lo que no se puede tomar como una confirmación a la manera como Emma percibe o interpreta la muerte de su padre. Se limita, en todo caso, a decir que Emma llora el suicidio del padre; suicidio tan real para ella, como la muerte de su progenitor.

Es importante señalar que la descripción del dolor de Emma se queda en eso, en una mera descripción del evento: la hija llora la muerte del padre. No ahonda, no hay una relación detallada de Emma llorando, ni de los distintos estados de ánimo por los que pasa mientras llora, únicamente esa sensación de infinitud que deja el señalamiento de *hasta el fin de aquel día*.

Puede suponerse que el tiempo transcurrido, desde el momento en que Emma descubre la carta hasta el final del día, va de las seis de la tarde (hora de salida de la fábrica), aproximadamente, hasta que acaba el día (12 de la mañana); sin embargo, la frase *hasta el fin del día* no precisa más, no puntualiza; sólo da la imagen de Emma llorando, ininterrumpidamente, por un largo tiempo, hasta el fin del día. La palabra *fin* fija un límite al tiempo que Emma llora, pero no lo suficiente para saber cuánto dura el llanto; por tanto, es atemporal.

Hay que notar los dos usos que Borges da a la palabra *fin* en este cuento; primero, para expresar la apertura en el tiempo que, para Emma, supone la muerte de su padre, que será a partir del momento en que ella lee la carta. Esto es lo único que ha sucedido en el mundo y continuará sucediendo sin fin. Por otro lado, pone límite al llanto de Emma; es decir, permite una pausa al dolor, cuando ella llora hasta el fin del día. Igualmente, marca el

[9] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 68.
[10] *Idem.*

límite entre la planeación y la ejecución de los eventos, cuando Emma despierta, *por fin*, en el día señalado como el día de su venganza.[11]

Al respecto, Pérez señala que Borges confiere gran importancia al tema de la consciencia del personaje (o del narrador, en su caso) respecto del tiempo. El personaje no lo percibe de manera inmediata y absoluta, sino mediatizado por su propia conciencia, la cual puede percibir el tiempo de manera deformada.[12]

La descripción de Emma leyendo sobre la muerte de su padre carece de sentimentalismo. Borges no busca, de ninguna manera, conmover al lector con esta imagen, como tampoco establecer un lazo de simpatía entre éste y la protagonista. "El rechazo crítico de Borges a una *estética lacrimosa* se confirma en la práctica, ya que su escritura no apela nunca a los sentimientos de conmiseración o de solidaridad de sus lectores mediante la relación de las miserias humanas".[13] Lo objetivo de la narración permite, a la distancia que obliga la lectura, entender el impacto que la muerte del padre provoca en Emma, pero no conduce a una identificación con el dolor que tal noticia le produce.

En ese primer párrafo donde Emma lee la carta, no hay, como ya se mencionó, ningún elemento que sirva para coincidir con la interpretación del suicidio. La carta se encuentra en el fondo del zaguán. A primera vista, el sello y el sobre engañan a Emma. ¿Por qué el sello?, ¿acaso Emma no sabía que su padre estaba en Brasil?, pregunta Beatriz Sarlo, al señalar la poca o nula comunicación que se ha establecido entre padre e hija en esos seis años, y añade, a modo de explicación, "nuevamente, el texto narra menos de lo que habitualmente parece necesario".[14]

El texto, efectivamente, no dice más. El remitente, un tal Fein o Fain, ni siquiera sabe que la destinataria de la carta es la hija del muerto. Borges apela a la ambigüedad en este sentido: el remitente no podía prever la sucesión de eventos que se derivarían de la lectura de la carta que ha escrito.

Aquí, el relato hace una elipsis: Emma llora el suicidio de su padre, pese a que su muerte fue catalogada, por el autor de la carta, como una muerte accidental. Nadie expone la conjetura que convierte dicho accidente en una voluntad expresa de Emmanuel Zunz. La seguridad que tiene Emma sobre esa muerte, así como los motivos que la convierten en la consecuencia directa de un acto suicida, llevan el relato hacia Loewenthal, el verdadero responsable del desfalco, según ella, que todos atribuyen al padre de Emma.

[11] *Ibidem,* 70.

[12] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 111.

[13] Rafael Olea Franco, "Hacia una nueva estética", *El otro Borges. El primer Borges*, México, Colmex-Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 223-224.

[14] B. Sarlo, *op. cit.,* 232-233.

Para el lector, esa responsabilidad queda establecida por inferencia: Loewenthal ha pasado de simple gerente a ser dueño de la fábrica donde trabajó el padre de Emma y donde ella es obrera.

> Una hija no duda de la palabra de su padre: la duda la precipitaría en la deshonra, porque si Emma no creyera, en secreto y durante seis años, que su padre fue inocente, ella sería la hija de un estafador, abandonada en la pobreza por ese hombre culpable que ha huido a Brasil. Nada puede saberse de los seis años transcurridos entre la acusación a Emmanuel Zunz y su muerte. Otra elipsis cumple en oscurecer la relación que una hija mantuvo con su padre en esos años cruciales.[15]

Después de digerir la noticia, Emma guarda la misiva en un cajón, "como si de algún modo ya conociera los hechos ulteriores. Ya había empezado a vislumbrarlos, tal vez; ya era la que sería". Entonces, comienza a planear la venganza por la muerte de su padre y así se convierte en otra. La imagen del padre victimizado se desdobla en la hija. Ya no es más una muchacha cualquiera, anodina; en pocas horas, se transforma en la vengadora del padre. La muerte de Emmanuel Zunz, dice Sarlo, es necesaria porque libera a la hija de cualquier límite: puede acostarse con un hombre para matar a otro.[16]

Su vida, a partir de la noticia, no será la misma, como tampoco lo serán sus objetivos. Este cambio del personaje, a partir del conocimiento de un hecho, no es ajeno a la cuentística de Borges. El autor utiliza la revelación, como llama Julián Pérez a uno de sus procedimientos de representación, para vincular el momento en que el personaje se enfrenta a la verdad, un hecho cuyo sentido consiste en el poder que tiene de cambiar el valor de la realidad y la vida de alguien.[17] Y continúa:

> La metamorfosis o transformación representa la totalidad de la vida individual en el momento crítico de cambiar de identidad; la transformación súbita de una identidad en otra permite que el lector capte el destino individual en su valor conceptual, separado tanto de lo cósmico como de la totalidad histórica. Es este retrato de crisis sólo vemos uno o dos momentos que son los que deciden el destino de la vida de un hombre, sin necesidad de representar la biografía completa.[18]

---

[15] *Idem.*
[16] *Ibidem,* 234.
[17] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 41.
[18] *Ibidem,* 26.

El suicidio de su progenitor es, para Emma, consecuencia de la falsa acusación hecha en 1916 de haber desfalcado la fábrica de tejidos y su posterior huida hacia Brasil. Su posición ante el evento es de total apoyo a la declaración del padre, aunque a Emma no le quedan de su vida sino vagos recuerdos y el secreto que el padre le ha confiado sobre su inocencia y la culpabilidad de Loewenthal.

En ese punto del relato, los recuerdos de Emma esbozan una especie de biografía condensada. "Recordó veraneos en una chacra, cerca de Gualeguay, recordó (trató de recordar) a su madre, recordó la casita de Lanús que les remataron, recordó los amarillos losanges de una ventana, recordó el auto de prisión, el oprobio, recordó los anónimos con el suelto sobre *el desfalco del cajero*, recordó (pero eso jamás lo olvidaba) que su padre, la última noche, le había jurado que el ladrón era Loewenthal".[19]

Al describir estos recuerdos, Borges utiliza un recurso común en su prosa: la enumeración. Con este procedimiento, dice Julián Pérez, el objetivo de Borges es sintético y metafórico; lo emplea para nombrar de manera alusiva lo desconocido y describir parcialmente la realidad. Persigue, mediante este recurso, la representación de una idea, donde rige la yuxtaposición heterogénea de elementos que sólo tienen entre sí una relación de contigüidad.[20]

El último recuerdo, donde el padre jura a Emma su inocencia, es clave para entender el desarrollo de la trama. después de esta confesión, Emma tiene la posesión del secreto que guarda durante seis años: la seguridad absoluta de la inocencia del padre —que no desea compartir ni con su mejor amiga porque "quizá rehuía la profana incredulidad"[21]— y de la culpabilidad de Loewenthal.

Este secreto es la liga, tal vez la única que le queda, que la une a su padre y que le confiere, además, un sentimiento de poder, el cual ejercerá con toda su fuerza al enfrentarse con Loewenthal. Y será la seguridad de que el secreto es verídico —por más que rehúya la profana incredulidad de los otros—, más la muerte del padre, lo que moverá a Emma hacia la acción.

Sin estos dos elementos, la venganza de Emma no sería posible porque no tendría sentido. El padre es inocente, por lo tanto, se ha suicidado; *ergo*, para vengar al padre, hay que asesinar al verdadero culpable de su desgracia, Loewenthal.

Emma procura que el día siguiente, viernes 15 de enero de 1922, sea como los otros, aunque le parezca interminable. El día va transcurriendo como todos los demás, excepto porque hay rumores de huelga.

[19] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 69.
[20] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 74.
[21] J. L. Borges, *op. cit.,* pp. 69-70.

Aquí es importante detenerse un momento. El narrador dice, unas líneas antes, que Emma "no durmió aquella noche, y cuando la primera luz definió el rectángulo de la ventana, ya estaba perfecto su plan",[22] y más abajo, escribió: "había rumores de huelga; Emma se declaró, como siempre, contra toda violencia".[23] Conviene preguntar, entonces, ¿quién propaga los rumores de huelga? ¿Emma? Si cuando despertó su plan era perfecto, ¿los rumores de huelga estaban incluidos en éste?

Es posible suponer, por los acontecimientos posteriores, que sí es ella quien difunde los rumores, ya que uno de los pilares de su coartada es que Loewenthal la llama para hablar acerca de la huelga. El texto no lo aclara. También podría ser que hubiese ideado otra excusa, que no se conoce, para ver al dueño, y que los rumores de huelga simplemente le facilitaron la tarea. Se deduce que la primera opción no es descabellada, aunque la conclusión final quedará a cargo de cada lector.

El día decisivo es el sábado 16. La noticia llegó el jueves 14. Han pasado apenas dos días. Hasta aquí, la narración ha sido continua, como una característica del realismo al que Borges apela al contar la historia de Emma. El realismo prefiere, nos dice Adriana González, que coincidan el orden de la historia y el orden en que se cuenta: "la mañana se consigna antes del mediodía, al que sigue el relato de la noche. Los hechos narrados están, por tanto, estructurados para conseguir una sucesión lógica, donde dominan las relaciones de causa y efecto".[24]

El sábado, Emma despierta debido a "la impaciencia, no la inquietud, y el singular alivio de estar en aquel día, por fin",[25] aclara el narrador, y lleva a cabo, con precisión, el plan que concibió durante las dos noches previas. "Dentro de algunas horas alcanzaría la simplicidad de los hechos",[26] como si, efectivamente, fueran simples.

En el periódico, Emma lee la llegada del barco Nordstjärnan, de Malmö, que zarpa esa misma noche. Llama por teléfono a Loewenthal para insinuarle que tiene información sobre la huelga y le promete pasar por el escritorio al oscurecer. Después, va a trabajar, hasta las 12, y fija con sus amigas la cita para el paseo del domingo siguiente. Se acuesta a descansar mientras recapitula el plan que ha trazado. "Pensó que la etapa final sería menos horrible que la primera y que le depararía, sin duda, el

[22] *Ibidem,* 70.

[23] *Idem.*

[24] Adriana González Mateos, *Borges y Escher, un doble recorrido por el laberinto,* México, Aldus, 1998, p. 32.

[25] J. L. Borges, *op. cit.*

[26] *Ibidem,* 71.

sabor de la victoria y de la justicia".[27] Se acuerda de la carta proveniente de Brasil y se levanta, alarmada, para romperla, consciente de que es el único vínculo que puede existir entre el asesinato y la muerte del padre. Emma prosigue con su plan.

"Referir con alguna realidad los hechos de esa tarde sería difícil y quizá antiprocedente. Un atributo de lo infernal es la irrealidad... ¿Cómo hacer verosímil una acción en la que casi no creyó quien la ejecutaba, cómo recuperar ese breve caos que hoy la memoria de Emma Zunz repudia y confunde?"[28] Los lectores, entonces, comienzan a perder la seguridad en la narración. Pudo ser así, tal vez no. La realidad de la historia se escapa entres sus frases y palabras.

Para apuntalar esta introducción a la irrealidad, Borges, a través de su narrador, aclara al lector que está moviéndose en el plano de lo literario, no de la realidad: "*nos* consta —dice el narrador— que esa tarde fue al puerto", poniéndose en el lugar de testigo (¿o cómo afirmar que *nos consta*?),[29] del que conoce la historia y la relata, aunque sin adoptar el tono del que tiene en su poder la verdad de lo acontecido. "*Acaso* en el infame Paseo de Julio se vio multiplicada en espejos, publicada por luces y desnudada por los ojos hambrientos, pero más razonable es *conjeturar* que al principio erró, inadvertida, por la indiferente recova".[30]

Al hablar sobre los diversos narradores en Borges, Pérez señala que, en este cuento, el narrador emplea su propio discurso para orientar el discurso de la historia, ya que, al dar a su discurso un mayor poder organizativo, logra representar mejor al personaje.[31]

Emma entra a dos o tres bares y se fija en la rutina de las mujeres que ahí se encuentran, prostitutas, se intuye. La muchacha se fija en ellas para convertirse, por lo menos un momento, en una más. Llega ante los hombres del Nordstjärnan (sabe que partirán esa misma noche) y elige a uno, al que, después de consumada la primera parte de la venganza, jamás volverá a ver. "De uno, muy joven, temió que le inspirará alguna ternura y optó por otro, quizá más bajo que ella y grosero, para que la pureza del horror no fuera mitigada".[32]

La descripción del marino no es abundante, pero logra, por medio del contraste, *más bajo que ella* y el adjetivo *grosero*, impactar en la imaginación del lector. Al referirse a este recurso, Pérez puntualiza que "la deformación,

[27] *Idem.*
[28] J. L. Borges, *op. cit.,* pp. 71-72.
[29] *Ibid,* 72.
[30] *Idem.*
[31] A. J. Pérez, *op. cit.,* p. 174.
[32] J. L. Borges, *op. cit.*, p. 72.

es decir, lo desproporcionado e irregular en la forma, es un recurso estilístico muy utilizado por Borges. Lo emplea tanto en la caracterización del contexto social como en la descripción del ambiente, vivienda, espacio en general, tiempo y en la imagen del personaje y de la idea... En la imagen humana de sus cuentos esta deformación se sutiliza reduciéndose por lo general a uno o dos rasgos".[33]

En este caso, la comparación entre el marinero joven, capaz de despertar en Emma alguna ternura, y la grosería del segundo surte el efecto deseado. El marinero elegido es, por tanto, incapaz de despertar sentimientos positivos como la ternura; por el contrario, su aspecto ayudará a que *la pureza del horror* no sea mitigada. Con el uso del oxímoron, *la pureza del horror*, Borges fortalece la idea no sólo del aspecto desagradable del marinero, que no impedirá —no podría hacerlo—, que la venganza sea consumada como se había planeado, sino lo terrible de la experiencia, con toda la *pureza del horror* que ello implica.

Luego viene la caminata de los dos personajes, hasta llegar al sitio donde el marinero poseerá a Emma. "El hombre la condujo a una puerta y después a un turbio zaguán y después a una escalera tortuosa y después a un vestíbulo [en el que había una vidriera con losanges idénticos a los de la casa en Lanús] y después a un pasillo y después a una puerta que se cerró".[34] Se recurre, nuevamente, a la enumeración, pero esta vez para perdernos en un laberinto de puertas y pasillos que nos confunden. No es, por supuesto, la descripción de un laberinto verdadero, como en otros cuentos de Borges, sólo lo parece, aunque no puede serlo porque esta ruta no pierde a los personajes en la confusión (ambos saben qué harán cuando lleguen a su destino); más bien, los conduce a un lugar específico; aunque sí puede ser un reflejo de lo desconocido a lo que ella se enfrentará al cerrarse la puerta: a la confusión del infierno que le tocará vivir.

Al entregarse al marinero, Emma entra de lleno en el horror y en lo atemporal de la experiencia. "Los hechos graves están fuera del tiempo, ya porque en ellos el pasado inmediato está como tronchado por el porvenir, ya porque no parecen consecutivas las partes que los forman.".[35] Sobre esta afirmación, Estela Cédola dice: "el narrador desea presentarnos, en la conciencia de Emma, un devenir temporal entrecortado, sin sucesión lógica de causas-efectos porque [...] el transcurso temporal nada tiene que ver con la esencia de la verdad sino con su apariencia".[36]

[33] A. J. Pérez, *op. cit.,* pp. 21 y 22.

[34] J. L. Borges, *op. cit.*, p. 72.

[35] *Idem.*

[36] Estela Cédola, "Emma Zunz", en *Borges o la coincidencia de los opuestos,* Buenos Aires, Eudeba, 1993, p. 215.

El autor, explica Julián Pérez, asocia siempre la imagen del personaje con la representación del tiempo y del espacio, cuya complejidad composicional prevalece en muchos de sus cuentos sobre la del personaje antropomórfico. Trata, así, de realzar la expresión en el plano fraseológico, evitando en la medida de lo posible el plano psicológico, cuya capacidad para particularizar e individualizar restaría fuerza al plano ideológico que Borges enfatiza, puesto que el objeto principal de sus personajes es el ser ideólogos, papel que tiene más importancia en lo social y cultural que en lo individual y psicológico.[37]

Emma vive —no es posible hacerlo de otra forma— la relación con el marinero como algo terrible, inexplicable, cuya rememoración será imposible más tarde. "¿En aquel tiempo fuera del tiempo, en aquel desorden perplejo de sensaciones inconexas y atroces, pensó Emma Zunz *una sola vez* en el muerto que motivaba el sacrificio?" Emma no esperaba, tal vez, las sensaciones a las que se ve sometida mientras está con el marinero, y su plan peligra. "Yo tengo para mí [otra vez la intromisión del narrador] que pensó una vez y que en ese momento peligró su desesperado propósito. Pensó [no pudo no pensar] que su padre la había hecho a su madre la cosa horrible que a ella ahora le hacían. Lo pensó con débil asombro y se refugió, en seguida, en el vértigo".[38]

Es interesante ver esta identificación con la madre a la que Emma apenas recuerda, en especial porque hasta ahora el centro de sus pensamientos ha sido el padre. La experiencia de la violación forma un círculo de coincidencias con la madre. El cuerpo de Emma sufre una violación igual, se presupone, a la que su madre experimentó cuando estaba casada.

El padre de Emma, Emmanuel, ha sido, en otro tiempo y en otro espacio, el violador de la madre. Los actos y las posiciones del sujeto se repiten. Los espacios tienen ecos con el pasado: la mención de la vidriera con losanges idénticos a los de la casa de Lanús es como un espejo de la habitación donde el padre alguna vez le hizo a la madre la cosa horrible que ahora Emma padece contemplando esos losanges, lo mismo que cuando se ve multiplicada por los espejos del Paseo de Julio. La experiencia es la misma, los protagonistas no.

Esta oposición Emma/Emmanuel se refuerza, además, con el hecho de que ambos trabajan en el mismo lugar en algún momento de sus vidas, la fábrica de tejidos. El padre ha sido acusado y encarcelado por defraudar a la fábrica y aun así la hija es obrera de ese lugar, aunque la muerte del padre convierte esta relación filial en otra dicotomía que afirma la oposición entre Emmanuel y Emma: padre víctima/hija victimaria.

---

[37] A. J. Pérez, *op. cit.*, p. 23.

[38] J. L. Borges, *op. cit.*, pp. 72 y 73.

Las ficciones de Borges, según Adriana González, están llenas de seres y objetos que se duplican, pero jamás son copias exactas, como los personajes que repiten en otro tiempo y en otro espacio la suerte de otros. Pero las diferencias engendran, al mismo tiempo, la identidad.[39]

Emma Zunz sabe, durante la violación, que no es la madre; se sabe ella misma viviendo una experiencia que su madre sufrió a manos de su padre, años atrás, identificándose con ella, pero no sustituyéndola. Asimismo, la experiencia fortalece la imagen que ella misma se ha forjado al enterarse de la muerte del padre: la de la hija justiciera.

Al analizar esta parte del cuento, Sarlo señala que "la venganza de Emma tiene que pasar por su humillación. No hay otra forma de preparar la atenuante de su crimen. Es el acto sexual, considerado una violación, el único acto que resulta inverosímilmente verosímil para montar el escenario de la venganza".[40]

El acto de venganza, prosigue Sarlo, produce un deslizamiento: para vengar a su padre, Emma debe humillarse, entregando su cuerpo a un hombre cualquiera, acto que duplicará el motivo de su venganza: el hombre que va a matar morirá por lo que ella supone que le hizo a su padre y, también, por el acto que la obligó a realizar para disimular el móvil del crimen.[41]

En efecto, Emma no contaba con todo lo que esta violación buscada despertaría en su mente. "Cuando Emma se entrega al marinero, la venganza de su padre es manchada no por el arrepentimiento ni el miedo sino por la imagen remota pero vívida de otra escena, en la cual su padre le había hecho a su madre la cosa horrible que a ella ahora le hacían".[42] Emma, concluye Sarlo, venga a su padre sometiéndose a una violencia similar a la que su padre ejerció sobre su madre años atrás. "La motivación de Emma es al mismo tiempo atenuante de su crimen y una venganza doble: venga a su padre y se identifica con su madre cargando en un tercero inocente el acto horrible que acaba de padecer y el acto horrible que padeció su madre cuando su padre la poseyó".[43]

El marinero y Emma son instrumentos, ambos, para conseguir un fin; "ella sirvió para el goce y él para la justicia".[44]

Una vez concluida la primera parte del plan, el temor de Emma se pierde en la tristeza de su cuerpo mancillado y en el asco. "El asco y la

[39] A. González, *op. cit.,* p. 81.
[40] B. Sarlo, *op. cit.,* p. 231.
[41] *Ibidem,* 34.
[42] *Ibidem,* 232.
[43] *Idem*
[44] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 73.

tristeza la encadenaban".[45] Y los lectores entienden en ese momento por qué para Emma la etapa final sería menos horrible que la segunda; porque en la primera ella tiene que someterse a un acto que no desea, pero que precisa para que su coartada sea perfecta. En cambio, la segunda le deparará, está segura, la victoria y la justicia. Ella no se considera a sí misma una asesina, es necesario subrayarlo, sino un instrumento de la justicia que redime y venga, al mismo tiempo, la injusticia sufrida por el padre y su subsecuente suicidio.

Y el relato continúa. "En el cuarto no quedaban colores vivos; el último crepúsculo se agravaba [...] Quizá le confortó verificar, en el insípido trajín de las calles, que lo acaecido no había contaminado las cosas. Viajó por barrios decrecientes y opacos."[46] La descripción de los espacios en el cuento llama la atención por la monocromía. Casi no encontramos descripciones detalladas de las cosas.

Cuando alude a esta característica en los cuentos de Borges, Adriana González afirma: "al definir el estilo de su madurez, Borges se colocó en las antípodas de Funes, creando un mundo reducido [o elevado] a sus contornos más abstractos y casi despojado de datos sensoriales, de peculiaridades individuales".[47] Y prosigue: "su propósito es generalizar al máximo, en busca de una escritura que prescinde de los detalles coloridos y ambiciona lo abstracto".[48]

González también señala la reiteración de Borges al utilizar el gris como color primordial en sus cuentos: "a lo largo de páginas y años, los personajes y los escenarios de Borges se dibujan en blanco y negro contra la luz [...] despreocupados de toda coloración realista... Ocasionalmente aparece un detalle rojo y amarillo […] pero los pocos colores que Borges menciona en su obra de madurez suelen ser desvaídos",[49] puntualizando que "la falta de coloración no insinúa una dialéctica entre blanco y negro, sino la voluntad de abstraer y crear una sensación de irrealidad, una estilización. Borges describe en tonos de gris para evitar un binarismo fácil; usa precisamente este color indefinido, de tonos infinitamente variables, que parece destinado a la matización".[50] Y Emma, personaje apenas vislumbrado, se mueve en un mundo descolorido hacia el encuentro de otro personaje matizado de gris, Loewenthal.

[45] *Idem.*
[46] *Idem.*
[47] A. González, *op. cit.,* pp. 17-18.
[48] *Ibidem,* 35.
[49] *Ibidem*, 52.
[50] *Ibidem*, 53.

Loewenthal, al igual que Emma, es descrito por su carácter, más que por su fisonomía: un hombre serio y para sus pocos íntimos, avaro. Vive solo en los altos de la fábrica, "establecido en el desmantelado arrabal",[51] teme a los ladrones, tiene un gran perro y un revólver, "nadie lo ignoraba",[52] en el escritorio. Lloró (quién sabe si sinceramente) la muerte de su esposa acaecida un año antes, pero su verdadera pasión es el dinero, aunque se sabe más apto para conservarlo que para ganarlo. Es, también, muy religioso y cree tener un pacto con Dios mediante el cual está eximido de obrar bien a cambio de oraciones y devociones. Las únicas características físicas que se nos señalan sobre él son que es calvo, corpulento, viste de luto y usa quevedos ahumados.

En esta descripción encontramos otra vez una gama de grises que va desde lo negro del traje hasta lo gris ahumado de los quevedos. El único rasgo colorido es la barba rubia, así como el único rasgo colorido del cuento es el amarillo de los losanges.

El espacio donde se celebrará el encuentro final también es un espacio opaco, los altos de una fábrica que se encuentra en un desmantelado arrabal, rodeado de un patio sombrío. Se reitera, a través de la falta de color, la sensación de desolación que impregna todo el relato.

Emma llega a concluir la segunda parte de su venganza. Se presenta ante su jefe y cuenta una historia inventada, insinuada más bien, sobre la huelga. Su actitud, coherente con la de una delatora, obliga a Loewenthal a salir en busca de un vaso de agua, momento que ella aprovecha para tomar el revólver, aquel que todos sabían que guardaba en el cajón. Cuando el hombre regresa, Emma lo mata. Las cosas, sin embargo, están lejos de todo aquello que Emma había planeado.

Para empezar, el móvil de la muerte se desplaza. Ya no es tanto vengar la muerte del padre lo que importa, sino vengar la humillación a la que se ha sometido para poder hacerlo sin consecuencias legales para ella.

Anticipándose a la consigna de un policía que investigue el caso, Emma, señala Sarlo, producirá el móvil lejos de la escena del crimen, lo llevará en su propio cuerpo y lo expondrá (su discurso y su cuerpo) como razón del asesinato. Convertirá el móvil en atenuante, armándolo con el riguroso artificio con que se arma una coartada.

Emma se sacrifica, pero obtiene, al mismo tiempo, un beneficio. Ahora estará en condiciones de mostrar las huellas efectivas de la violación para convencer a quien la interrogue sobre la culpabilidad de Loewenthal.

Aunque, al momento de disparar, lo que prevalece es la imagen de la violación, no la venganza. "Más que la urgencia de vengar a su padre,

[51] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 74.
[52] *Idem.*

Emma sintió la de castigar el ultraje padecido por ello. No podía no matarlo, después de esa minuciosa deshonra".[53] En su interpretación del cuento, Sarlo señala:

> La doble negación, como tantas veces en Borges, sirve para reforzar y para fijar la atención sobre la frase que la incluye. "No podía no matarlo" quiere decir, eficazmente, que no hay salida; de ese acto minuciosamente planeado, nadie escapa. Loewenthal muere *probablemente* por haber provocado la muerte de Emmanuel Zunz; *seguramente* porque Emma inventó un móvil/atenuante que, en su sustancia misma, reforzó en ella la idea del asesinato.[54]

En un solo acto, el asesinato de Loewenthal, Emma condensa dos venganzas cuyos motivos están separados en el tiempo, continúa Sarlo. La traición de Loewenthal, acaecida en 1916, y la entrega sexual de Emma, en 1922. Loewenthal será, a los ojos de Emma, culpable de ambos eventos. Sarlo señala que el sacrificio de Emma por su padre no se realiza al momento del asesinato, como podría suponerse, sino unas horas antes, cuando se entrega al marinero.[55]

La muerte de Loewenthal tiene que ser aplicada a un motivo válido para evitar que Emma vaya a la cárcel, no por temor; más bien, porque ella se considera a sí misma como un instrumento de la justicia. Su acto es, entonces, justificado y no merece castigo. Para aquellos que conocen a Loewenthal, un hombre solitario, apegado al dinero, el motivo es inverosímil, pero Emma consigue que crean lo contrario al someterse a una violación, a fin de que los eventos sean creíbles: la violación ha ocurrido, solamente que no en ese espacio ni con ese hombre.

Sin embargo, la violación toma una dimensión que Emma no había imaginado. No sólo le trae recuerdos de la madre siendo sometida a la misma experiencia horrible que ella ha padecido unas horas antes, desvirtuando de alguna manera la imagen del padre, también cobra mayor importancia al momento del asesinato que el móvil "principal", es decir, vengar la muerte del padre.

Emma mata primero como mujer ultrajada y después como hija que busca redimir a su padre. Sobre esto, Estela Cédola señala: "de una motivación intelectual, imaginaria, lejana y fría, pasa a una motivación real, emocional y física".[56]

---

[53] J. L. Borges, *op. cit.,* p. 75.
[54] B. Sarlo, *op. cit.,* p. 235.
[55] *Idem*.
[56] E. Cédola, *op. cit.*, p. 216.

Al respecto, Sarlo indica que se forma una figura inesperada donde hija-mujer, madre-mujer, padre y marinero hacen o padecen los mismos actos. Emma actúa en exceso para construir una trama de sentidos equívocos que funcione como su (falso/verdadero) móvil y su (falso/verdadero) atenuante.[57]

Por otra parte, cuando Emma dispara, no mata inmediatamente a Loewenthal, como ella había imaginado: "el considerable cuerpo se desplomó, como si los estampidos y el humo lo hubieran roto, el vaso de agua se rompió, la cara la miró con asombro y cólera, la boca de la cara la injurió en español y en *ídisch*. Las malas palabras no cejaban. Emma tuvo que hacer fuego otra vez".[58]

Emma inicia, como había previsto, el discurso que tenía preparado para Loewenthal, pero no lo termina porque el hombre ha muerto, y esta muerte se queda, para la víctima, sin explicación: "no supo nunca ni alcanzó a comprender".[59] La fragmentada descripción de la muerte de Loewenthal, por demás cinematográfica, con perfectos acercamientos al cuerpo cayendo —como si se hubiera roto, dice el narrador, espejo del vaso fragmentado— y a la cara y la boca, no coincide con la que Emma tiene en su imaginación.

No esperaba los insultos obscenos; esperaba la confirmación del secreto que ha guardado seis años, la confesión de la culpa. No esperaba la muerte; esperaba la posibilidad de recitar su sentencia para que fuera lo último que Loewenthal escuchara antes de morir. Se queda sin la posibilidad de exponerle la "intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana",[60] justicia que le ha fallado a su padre seis años antes y que ella burla al ser un instrumento de la Justicia Divina. Pero en lugar de un balazo a la mitad del pecho, tiene que disparar tres veces, mirar la cara de su enemigo y escuchar las injurias que salen de esos labios.

Una vez muerto Loewenthal, Emma tiene que seguir actuando. Como siempre, ningún detalle es superfluo en los cuentos de Borges; no lo es el perro que posee Loewenthal y al que Emma rodea cuando entra a la fábrica y que le recuerda que debe proseguir. "Los ladridos tirantes le recordaron que no podía, aún, descansar".[61] Prepara la escena antes de llamar a la policía para recitarle las palabras tantas veces repasadas: "ha ocurrido una cosa que es increíble... El señor Loewenthal me hizo venir con el pretexto de la huelga... Abusó de mí, lo maté".[62]

---

[57] B. Sarlo, *op. cit.,* p. 237.
[58] J. L. Borges, *op. cit.,* pp. 75-76.
[59] *Ibidem,* 76.
[60] *Idem.*
[61] *Idem.*
[62] *Idem.*

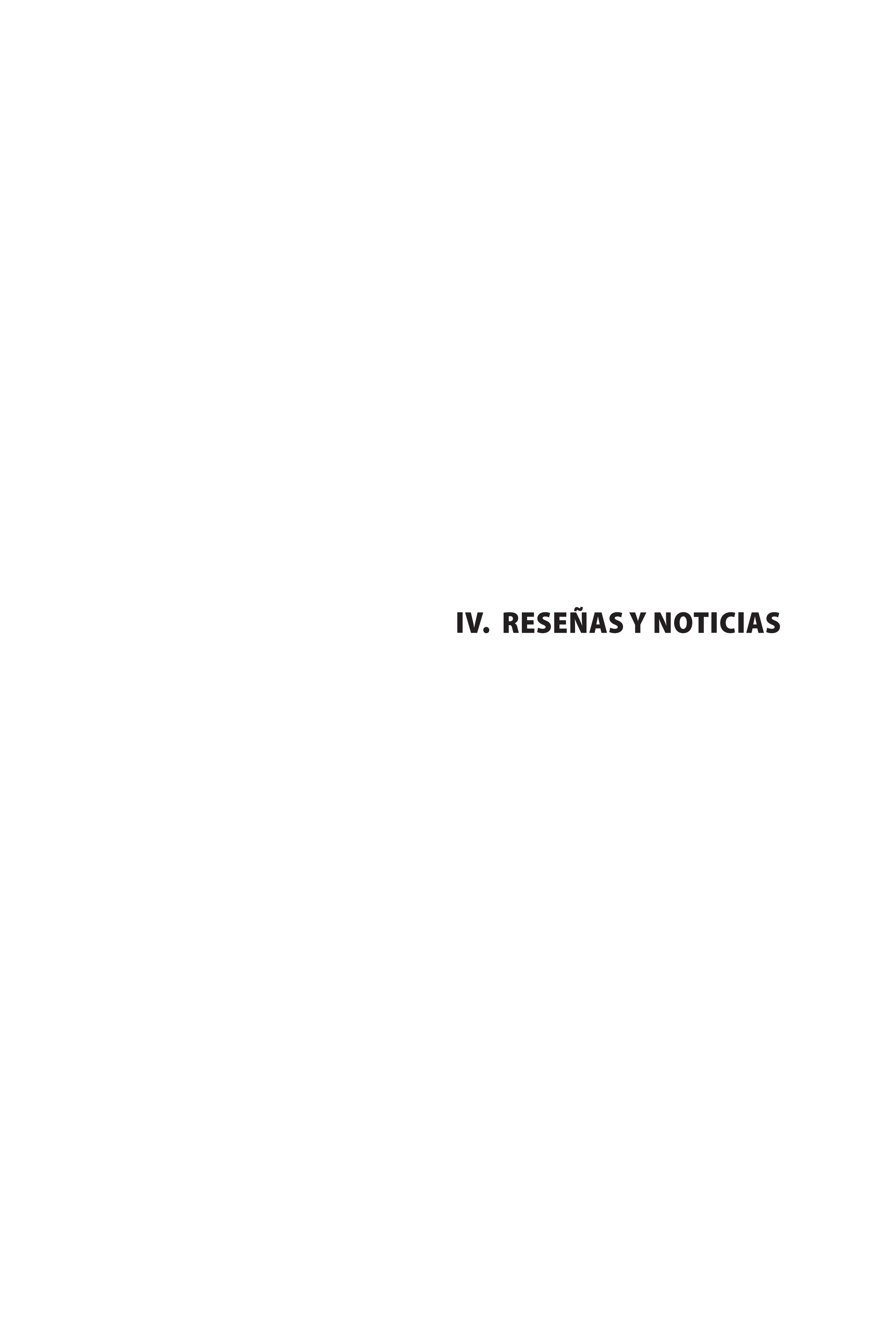
Aunque la historia es increíble, la coartada de Emma surte efecto; sin embargo, el mismo narrador plantea la duda sobre la verosimilitud de la historia cuando párrafos antes dice, a propósito de aquella tarde: "¿Cómo hacer verosímil una acción en la que casi no creyó quien la ejecutaba, cómo recuperar ese breve caos que la memoria de Emma Zunz repudia y confunde?"[63] Logra convencer, y lo hace porque "la historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios".[64]

Este final cierra el cuento de una manera perfecta. No importa que la misma Emma casi no creyera en lo que hacía; ha logrado, mediante su plan, vengar a su padre, aunque el lector jamás sepa si esa venganza es justa o no, por más desagradable que Loewenthal pudiera resultarle. Tal vez se quede, como el mismo Loewenthal, sin la posibilidad de saberlo, a menos que Emma también lo haya convencido.

---

[63] *Ibidem*, 69 y 70.

[64] *Idem*.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, México, Universidad Intercontinental, 2017.

SOBRE EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Désiré Afana [*]

El libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular* aborda el tema de la religiosidad popular en México (si bien se abre también a lugares como Guatemala y Colombia) y al de la identidad de nuestros pueblos, tanto en las ciudades, como en el ámbito rural.

En esta obra, el coordinador de la edición, Ramiro Gómez Arzapalo, elabora una nueva revisión del concepto de religiosidad popular, que, si bien ya ha sido estudiado, aún evidencia la dicotomía implícita en el apelativo *popular*. En el imaginario de la gente, *popular* se refiere a lo tradicional, a lo no oficial, en oposición a como la Iglesia concibe la religión. A dicha dicotomía se agrega cierta paradoja: por un lado, la Iglesia reconoce lo que vale la religiosidad popular; por otro, llama a la evangelización y a la purificación de sus prácticas, como si sospecharan de ella. Hay que reconocerlo: la teología indígena y la teología oficial católica discrepan. Cuando para la Iglesia católica, Dios es inalcanzable, para los indígenas, Dios no está lejos, los seres humanos mantienen con él y con lo sagrado, una relación de reciprocidad al estilo de las relaciones sociales dentro de un pueblo.

[*] Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.

Lejos de despertar odio y desterrar el hacha de guerra, la idea de Gómez Arzapalo sólo busca, de manera sincera y genuina, puntos mínimos de entendimiento entre sectores culturales diferentes, pero interconectados e interactuantes. ¿Qué es, entonces, la religiosidad popular? Es la reformulación del mensaje cristiano por los pueblos indígenas de América. Ahora, ¿cómo se forja una identidad en una dinámica religiosa?

En primer lugar, hay que considerar los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural, en el sentido de que se interrelacionan diversos sectores dentro de una misma cultura y, también, que la sociedad, ya como cultura, se relaciona con otras sociedades constituidas. Evocando el diálogo *Coloquio de los Doce*, entre Hernán Cortés y los líderes indígenas, el Ramiro Gómez nos lleva a descubrir el problema de fondo en esta cuestión intercultural: la toma de postura ante una realidad cultural diferente. Una vez que estamos frente a una cultura diferente, inicia en nosotros un proceso de identificación que es, al mismo tiempo, diferenciación, y que desemboca en el reconocimiento del otro. Así, la configuración de la identidad es paradójica y conflictiva, pues hace crecer, a la par, la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. La identidad se situaría, entonces, en la parte subjetiva de los actores sociales. Asimismo, la identidad tiene una naturaleza dialéctica, pues distingue e identifica grupos humanos, congrega y separa pertenencias, unifica y opone colectividades, alterna conciliación y conflicto. De esta manera, ¿cómo podría la religiosidad popular interactuar con la Iglesia católica? Gómez sugiere que partamos desde la originalidad cultural indígena, no desde los dogmas o los rituales ortodoxos.

Si frente a la religión occidental el indígena se empequeñece, ¿no será que tiene miedo? ¿Cómo entender que, frente al otro, el yo no pueda pararse derecho? Alejandro Gabriel Emiliano Flores intenta explicar la religión desde un acercamiento psicosocial, partiendo del postulado de que el miedo se relaciona con la religión o de que se necesita un poco de temor en un proceso religioso. Al referirse a una experiencia de misión durante Semana Santa en Xochimilco, donde se venera a la santa Cruz, deduce que este miedo se alimenta de la conciencia de la finitud vital y existencial de la gente. Cuando las personas se plantean la pregunta ¿qué hay? o ¿qué va a pasar con mi vida?, les da miedo, porque el mundo circundante (en este caso, la Ciudad de México) los expone a la inseguridad, a la incertidumbre. Por ello, buscan la seguridad en algo estable: Dios. Y si la Iglesia oficial no les da esta seguridad, la autogestionan desde actitudes suprarracionales e intuitivas; desde lo simbólico y lo imaginativo, lo emotivo y lo vivencial, lo festivo y celebrativo y el humor y la crítica, sin olvidar lo comunal y lo político.

A estas alturas, parece haber desaparecido la cuestión del juego de fuerzas entre la religión oficial y la religiosidad popular. Pero no. En este

sentido, Florentino Sarmiento Tepoxtecatl, en un artículo de 12 páginas, ofrece un ejemplo concreto de un conflicto religioso basado en el binomio correcto-incorrecto en tres decanatos de Puebla. El problema fue que la diócesis de Puebla decidió publicar un reglamento de fiscales y mayordomos de los decanatos de Cholula, Huejotzingo y San Martín Texmelucan. La gente lo tomó muy mal, pues pensó que se trataba de un mecanismo de control-represión de los cultos populares. Si bien el reglamento no prohíbe la práctica de la religiosidad popular, sí dicta los criterios y las condiciones de elección de los mayordomos, sujetando la validación de su elección no sólo al sufragio de la gente, sino a la aceptación del párroco. Al hablar de mayordomos y párrocos, hablamos de dos lógicas contrapuestas, una institucional corporativa y la otra de tipo comunal. Otros puntos conflictivos fueron la legitimidad de los rituales en los que se releva a los cargueros el uso de los recursos económicos y el calendario de las fiestas. La gran interrogante aquí es: ¿cuál es, finalmente, el problema? ¿Que se normalice o que lo haga la Iglesia?

Si la religiosidad popular latinoamericana está en conflicto con su propia Iglesia, ¿cómo sería su aporte o impacto en la misión? ¿Se puede y se debe hacer misión desde algo que es conflictivo? Para responder, el padre Martín Cisneros Carbonero, MG, cita el número 368 del documento de Puebla, insistiendo en que la riqueza de la religiosidad popular es lo más específico que la Iglesia latinoamericana puede ofrecer a la Iglesia universal. Obviamente, hay que misionar más desde la vitalidad de la religiosidad popular y menos desde su conflictividad.

La relación entre religiosidad popular y misión es tan importante, que el libro le consagra un segundo artículo de la pluma de Higinio Corpus Escobedo. Con el título *Religiosidad popular y misión. Interculturalidad implícita*, el autor sugiere algunos vínculos de unidad y comunión entre la religiosidad popular, la misión y las culturas. La misión a la cual refiere es religiosa y cristiana a la vez. Desde la perspectiva de *Redemptor hominis*, la misión es unir y dar esperanza a un pueblo que sufre y anhela vida plena. Para un diálogo franco entre religión popular y misión, debe entenderse que, hoy en día, misionar es ser testigo de la caridad, estar siempre abierto al encuentro para dar y recibir amor en reciprocidad, en diálogo, en coloquio. El misionero, en un contexto de multirreligiosidad y multiculturalidad, se hace el mayor exponente de lo que puede significar el servicio a los hombres, se hace agente cultural, no colonizador. Ahora ¿desde dónde dialogar? Según Higinio Corpus, podemos dialogar misión y religiosidad popular desde los principios universales de cultura expuestos por las Naciones Unidas, desde la inculturación, desde la posibilidad que cada cultura tiene de abrirse a la universalidad y desde la cultura de la vida que hay en nuestros pueblos.

Hasta este punto, el libro se ha enfocado en la religiosidad popular en general y, ligándola a los pueblos, al campo o si prefieren, al mundo rural, la pregunta de fondo es si habrá religiosidad popular en la ciudad. Si la respuesta es positiva, ¿cuáles serían los elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana? A esta tremenda cuestión, Jesús Serrano Sánchez intenta responder con su contribución al libro. De entrada, advierte sobre el peligro de colocar dentro de la palabra *popular* lo cultural por encima del sentido religioso, de las creencias individuales, cuando se sabe que lo individual y lo colectivo no son excluyentes. Su artículo se divide en tres grandes partes: en el primer punto, se habla de los tipos de conciencia; en la segunda, de las tentaciones, y en la tercera, del papel de la religiosidad popular en el contexto urbano. Asimismo, expresa, de manera simbólica, las creencias y los valores, al tiempo que hace nacer proyección y asignación. Todo esto se acompaña de tres tipos de conciencia dentro de la vivencia de la religiosidad popular: la mitológica, la religiosa y la mágica. Si bien la ciudad —un espacio físico que se habita— entraña desarrollar una actividad económica, también consiste en adaptar el espacio físico para hacerlo espacio cultural, simbólico, artístico regulado, administrado. Cuando se da este paso, se ha constituido lo urbano como una forma de vida o una relación cultural con la ciudad. Por lo tanto, no todo lo que está presente en la ciudad es urbano, ni todo lo urbano está limitado a la ciudad. En ésta, una mayor independencia del individuo, tanto en términos económicos, como educativos y sociales, permite que el individuo defina por sí mismo los alcances de lo religioso. Entonces, en la ciudad, la religiosidad no tiene el mismo papel que en el campo, pues no es la que cimienta la cultura y tampoco busca el sentido de la vida; es, más bien, un elemento de construcción de multiculturalidades o microcomunidades. En conclusión, la religiosidad popular en el contexto urbano puede definirse como una configuración de la conciencia religiosa mediante la secularización del mito, en un contexto de autonomía personal y diversidad cultural y valorativa. Tal configuración se da mediante contenidos que son creídos, explicaciones de vida y orientaciones morales, todos ellos constituidos en mecanismos de identificación y asociación parcial en microculturas urbanas.

Por su parte, María Elena Padrón Herrera, abre el vals de las experiencias concretas de religiosidad popular en su faceta de resistencia y fortalecimiento de la identidad de nuestros pueblos diciendo que la identidad no se construye inmediatamente, sino que se trata de un proceso de identificación y en él se evalúan y recrean los contenidos y significados de los principios, valores y normas que orientan el comportamiento propio y ajeno, situado en dinámicas sociales complejas, heterogéneas y contradictorias. En el nivel de la estrategia, la identidad es un recurso para la acción. Una identidad por identidad no sirve; sirve una identidad cuando se busca conformar una co-

munidad. La religiosidad popular es contestataria cuando surge como una forma consciente de influenciar e impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales las comunidades han sido históricamente dominadas. De ahí, la autora nos transporta a la comunidad de San Bernabé Ocotepec, en las montañas del suroeste de la cuenca de México, al encuentro de un pueblo que, por un decreto del gobierno de la Ciudad de México, con fecha de 22 de marzo de 2010, fue despojado de sus predios (51 en total), a beneficio del proyecto inmobiliario, comercial y financiero de Santa Fe. Resistieron durante dos años con plantones, marchas misas, rezos, peregrinaciones al cerro Mazatepetl. En los campamentos siempre estuvieron presentes las imágenes de popular devoción, como las de la Virgen María, la Cruz y los de los movimientos de Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que con su lema "Ver, juzgar y actuar" ayudaron en la parte reflexiva del movimiento. La religiosidad popular, en este caso, jugó la función de resistencia del pueblo y la práctica religiosa se volvió un elemento de cohesión y estrategia de lucha donde se vio cómo se ritualizaron las protestas sociales y se celebraron las resistencias.

La novena estación del libro nos lleva a Chiapas, donde se celebra, cada 27 de abril, una festividad que involucra niños pintados de negro, pitos y tambores centenarios, íconos de los santos Pedro y Marcos, pólvora, música, procesiones, guerra de dulces y degüello de patos. La observación de esta festividad de san Pedro Mártir, patrimonio cultural y religioso de los pueblos de la región del Soconusco, hace descubrir al autor, Antonio Cruz Coutiño, que una religiosidad popular seria debe reunir cinco elementos clave: la organización comunitaria, el espacio físico, los miembros de la cofradía aludida, el conjunto de actividades rituales y festividades vinculadas y un ensayo. Quizá pueda agregarse un sexto elemento: la acumulación de experiencias. La particularidad de la fiesta de san Pedro Mártir se observa en algunos rituales nocturnos, conducidos por chamanes, que inician desde las 7 de la mañana y concluyen hasta las 2 de la mañana del día siguiente. A esa hora, la cofradía en pleno, encabezada por el chamán y los abanderados, recorren las calles del trayecto geográfico-ceremonial. El chamán sahúma; es decir, efectúa el ritual de limpia o purificación de las calles e hitos sagrados de la celebración, lo cual significa que, de antemano, bendice todos los espacios que se ocuparán durante el día de la fiesta. La cofradía de san Pedro Mártir es sumamente machista, sólo participan hombres, pero esto no significa que en América Latina no haya mujeres encabezando celebraciones de religiosidad popular.

Mientras tanto, Iztapalapa es, sin duda, uno de los lugares emblemáticos de la religiosidad popular en México; este libro nos lleva allí no tanto por el famoso vía crucis del Viernes Santo, sino al encuentro de un grupo especial de mayordomas devotas de santa Bárbara, conocidas como *las*

Barbaritas. Miriam Cruz Mejía, quien las ha observado, las describe como mujeres de entre 13 y 25 años. Cabe destacar que es posible ser Barbarita hasta el momento de casarse y que los únicos requisitos son pertenecer al barrio de Santa Bárbara y comprometerse con la santa, a quien se le debe cumplir acudiendo a sus rosarios, cuidando la imagen y tratando de cumplir lo más que se pueda con las actividades de la agenda; en total, son 56 compromisos durante el año. Las actividades van desde el 6 de enero hasta el 17 de diciembre, siendo el 4 de diciembre, el día de la festividad de santa Bárbara. Dentro del grupo de las Barbaritas, los cargos son sencillos; sólo hay encargadas o socias, elegidas por las mismas integrantes. Cuando hay alguna celebración, todas deben vestirse igual. El grupo lleva más de cien años de existencia y ya es toda una tradición y un ejemplo de cómo las mujeres también pueden ser guardianas de las tradiciones culturales y religiosas de nuestros pueblos.

De las Barbaritas, aprendimos que una de sus tareas consiste en rezar a la santa. Alicia María Juárez presenta detalladamente el complejo sistema meteorológico indígena, donde destaca una compleja cosmovisión que las comunidades campesinas han mantenido a pesar de los embates de la modernidad; explica, además, que el control de los elementos meteorológicos se aplica al ciclo agrícola y estacional y que las oraciones que se hacen a los santos buscan cumplir dos tareas: pronosticar y controlar los eventos. Únicamente los ritualistas especializados pueden hacer este trabajo. La oración es verbal, aun cuando puede consistir en ofrendas. Especifica, además, que una buena ofrenda tiene cinco elementos: las personas que la colocan, la entidad divina a la cual se dirige, los objetos que la componen, los lugares donde se ofrenda y el discurso o las oraciones que se hacen. En cuanto al temporal, los especialistas recurren a dos categorías de santos: *1)* los santos propiciadores, como la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), san Jorge (23 de abril) y san Marcos (25 de abril), y *2)* los santos controladores, como san Isidro Labrador (15 de mayo) y san Pedro (29 de junio). Esta clasificación no es tajante, pues depende del clima y de la lógica regional de la que se esté hablando. El carácter repetitivo de las oraciones y de los rituales consolida la identidad del pueblo y garantiza la continuidad en las generaciones futuras.

Respecto de la devoción a san Judas Tadeo, es, sin duda, un fenómeno de religiosidad popular llamativo. El 28 de cada mes —en particular, el de octubre, día de su fiesta—, muchos jóvenes salen de sus barrios para dirigirse a la iglesia de san Hipólito y san Casiano, donde se venera a san Judas Tadeo. Es posible afirmar que la devoción a san Judas Tadeo, llegada a México en los cincuenta con los misioneros claretianos, se reformula según la vivencia de la religiosidad popular en esta ciudad y tiene muchos aspectos relevantes y loables: firmeza en la fe, protagonismo del joven, participación abierta y espontánea de la mujer, sentido de amistad, fraternidad, fuerte sentido

comunitario, ayuda mutua, identidad, sentido y respeto a la trascendencia y cercanía a algunos sacramentos, como la eucaristía y la reconciliación. No obstante, tiene aspectos muy cuestionables; por ejemplo, el fanatismo, el fetichismo, la poca formación doctrinal, la ambigüedad en los signos religiosos y la adecuación subjetiva al aquí y ahora de los signos y símbolos religiosos. Es muy difícil hacer una disección de los jóvenes para descubrir a ciencia cierta qué los mueve a tan singulares manifestaciones religiosas; esta religiosidad se convierte en un grito cuestionante para cualquier institución civil y religiosa, porque ellos reclaman un nuevo modelo de sociedad y un mayor compromiso de los creyentes en la transformación y mejoramiento de lo social. Como principio evangélico y con un constante discernimiento, se debe conocer y acoger a los jóvenes para que desde san Judas lleguen a Cristo.

De México, el libro nos lleva a Colombia, y bajo la batuta de Luis Fernando Botero Villegas, entramos en contacto con el pueblo indígena Inkal Awá, en las diócesis de Tumaco e Ipiales, en una presentación detallada de un proyecto encabezado por un Equipo Internacional de Pastoral Indígena (EPI). La particularidad de tal iniciativa es que no son los indígenas quienes, desde cierta práctica ritual, buscan conservar su identidad, sino que gente de afuera fortalece y defiende la identidad del pueblo por medio de un proyecto pastoral integral. Otra curiosidad en este pueblo mesoamericano es que no tienen religión. Contrario a lo que se conoce universalmente, todos los pueblos indígenas tenían religiones bien codificadas, mas los Inkal Awá no poseen lo que sociológicamente y antropológicamente se define como una religión. Sobre Dios, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awá a sembrar, cosechar, edificar casas, pescar, cazar; es decir, es un héroe civilizador que les ha instruido y de quien han aprendido a realizar todo lo que en la actualidad hacen; pero, paradójicamente, creen que el sacerdote posee algún poder y por eso le piden bendiciones. No tienen mención o noción alguna de Jesucristo ni fiestas en honor a algún santo o virgen católica ni un nombre para designar a Dios. Construyen su identidad por dos mecanismos: la reciprocidad, donde el indígena busca construir un grupo pequeño en un máximo de territorio, y la organización familiar, caracterizada por el establecimiento de las relaciones matrimoniales a temprana edad (15 y 16 años). En la evaluación de este proyecto no resaltan los logros, sino las rúbricas de evaluación que tiene el EPI: dificultades, resultados, efectos e impactos. Algo realmente novedoso.

Después, Alba Patricia Hernández Soc nos transporta a Guatemala a través de la bendición de semillas en el cantón de Pocohil, Chichicastenango, donde diversos sujetos sociales interactúan en una matriz ritual: la comunidad, el ritualista conocido como Chuch Kajaw, los santos católicos

y el paisaje ritual son centrales para esta celebración. Pocohil es un cantón enclavado en las montañas de Chichicastenango, que pertenece al departamento del Quiché. Allí hay seis iglesias evangélicas y sólo 10 familias católicas. Los católicos son quienes realizan la ceremonia de bendición de semillas. Sus rituales reciben el nombre de *Kotzij*, *Tojik* o *Mesha*, traducidos como *flor*, *pago* o *mesa*. Llaman Chuch Kajaw (padre/madre) al ritualista, a quien se conoce como *el contador de los días.* El ritual de bendición de las semillas dura cuatro días. El tercero es el principal, el de la misa y bendición efectiva de las semillas, donde un padre, antes de concluir, las bendice. Por la tarde, el Chuch Kajaw, los danzantes, los aj Patán, los tamboreros, los de la chirimía y algunos pobladores van al cerro Pocohil para continuar con el ritual de bendición de semillas. Llama la atención el hecho de que el sacerdote católico y el chamán las bendigan el mismo día, aunque uno por la mañana y el otro por la noche.

Oaxaca es un lugar parecido a Pocohil, un área llena de rituales donde se nota el sincretismo cultura indígena-catolicismo. Dentro de la experiencia religiosa que se vive en las comunidades indígenas del estado, Olga Hernández Ramírez identifica que, de entrada, se evidencia un orden eminentemente colectivo y bien integrado; de esta manera, el fenómeno religioso, en un marco de colectividad indígena, implica de suyo reciprocidad y redistribución. La característica particular es la comunidad dentro de un esquema singular de vivencia religiosa, la cual, insiste la autora, corresponde a la religión popular. La tierra a la que se refiere es la de los Chatinos, situada, según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en la Sierra Madre del Sur, y su población se concentra, principalmente, en el distrito de Juquila. Cabe resaltar que en la visión chatina del mundo existen tres aspectos esenciales determinantes de la armonía del universo: la comunidad, la naturaleza y Dios. El cosmos chatino es conocido como un sistema ecológico en el cual los seres humanos, los animales y los dioses interactúan uno con otro para mantener el equilibrio del universo. Este equilibrio halla su configuración completa en el Dios Sol. En la lengua chatina, *Stina Jo'o Kucha* significa *Nuestro Padre dios Sol.* De esta manera, la comunalidad es la característica clave de la vida de los pueblos mesoamericanos.

Por otra parte, es interesante darnos cuenta de que, en ese esquema de sincretismo, se asimila al dios Sol con Jesucristo y con Ometéotl de los aztecas, porque es el dios por el que se vive y el dios del cerca y del junto. Hoy en día, cuando el dios sol es ofrendado, los chatinos inician, al mismo tiempo, un ritual de purificación al que llaman *guardar días*; generalmente, son siete o 13 días sin relaciones sexuales, sin decir groserías, sin ofender a nadie, sin salir a trabajar y en los cuales se prenden velas. Las plegarias al dios sol ocurren en eventos muy significativos, como la entrega de la vara de mando a las nuevas autoridades, la mayordomía y el nacimiento. La

relación con el dios sol y las plegarias de los chatinos nos colocan frente a una teología viva, expresión de la creatividad de resistencia pasiva de este pueblo.

Finalmente, Antonio Emmanuel Berthier Sánchez nos pasea por las calles de Oaxaca, donde la Virgen Dolorosa de la Catedral sale a peregrinar. La llevan en procesión y, al paso, intercede por sus devotos; por eso la llaman *intercesora itinerante*. El autor evidencia que, en la religiosidad popular, la calle es un lugar de expresión y que, como tal, no pertenece a nadie; la pueden ocupar tanto los danzantes indígenas, como los santos católicos. Pero lo mejor se produce cuando las dos religiosidades van de la mano y la Virgen Dolorosa es un claro ejemplo de eso.

En seguida, César Hernández Asuara nos habla de la música ritual Teenek, de San Luis Potosí, en el contexto de las prácticas religiosas populares: danza y música en la fiesta del Kwetontalaab y el culto a San Miguel Arcángel, como para demostrar que los rituales en la religiosidad popular no son nada más oraciones y ascensos a cerros, también son música, ritmos.

El libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular* será grande cuando sea popular como lo es la religiosidad de la que trata; en otras palabras, cuando se mude de las manos de la élite intelectual que lo redactó hacia las manos de las masas y, después, cuando se lo apropien los lectores. Los autores participantes buscan incitar al debate franco y constructivo. Es una obra con la capacidad de acoger otras opiniones, lo cual indica que el debate sobre la identidad y la religiosidad popular en México y América Latina no queda clausurado, sino, por el contrario, se abre.

El abrigo de la identidad y de la pertenencia es la devoción; o, si prefieren, sin la devoción, la identidad y la pertenencia estarían expuestas. Los autores hermanan la identidad y la pertenencia como si entre ellas no hubiera posibilidad de conflicto. ¿Quién garantiza que la misma identidad y la misma pertenencia aceptan sin recriminaciones la protección o el protectorado de la devoción? ¿No será que puede encontrarse otro techo, otro paraguas para que se abriguen identidad y pertenencia? ¿Cómo entender la palabra *abrigo*?, porque podría entenderse como protección segura o como amenaza potencial. Una identidad, una pertenencia, ¿necesitan de la devoción para abrigarse? Y la misma devoción ¿no tendrá otras tareas más urgentes que ofrecer abrigo a la identidad y a la pertenencia?



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE

I. FILOSOFÍA MEDIEVAL

Diferencia ontológica, participación y angustia en san Agustín. Trazos para un diálogo con Martin Heidegger
Ricardo Marcelino Rivas García **9**

Nexo entre realidad, pensamiento y lenguaje. Comentario al Perí hermeneías, de Tomás de Aquino
Julio César Carvajal Montaño **33**

La objeción de conciencia en el pensamiento escolástico
Arturo Mota Rodríguez **55**

Erasmo de Rotterdam y los fundamentos de la *Communitas Perfecta*
Cristina Ríos Espinosa **67**

II. DOSSIER

El acto formal de intelección en la filosofía de Aristóteles
Fernando E. Ortiz Santana **81**

Hegel, entre lo público y lo privado
Rocío del Alva Priego Cuétara **107**

Tiempos sombríos: las metáforas de luz y oscuridad en la obra de Hannah Arendt
Vanessa Sievers de Almeida **117**

III. ARTE Y RELIGIÓN

La diacronía suspendida en el *Cantar de los Cantares*
Beatriz Gutiérrez Müller **131**

Emma Zunz o la coartada perfecta
Yosahandi Navarrete Quan **153**

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Sobre el estudio de la religiosidad popular
Desire Afana **173**


1665-7551